

**Émile Durkheim**

---

**As Formas Elementares  
da Vida Religiosa**

**O sistema totêmico na Austrália**

301.045

D963pa



Tradução  
PAULO NEVES

PUCRS/BCE



0.642.580-7

**Martins Fontes**

São Paulo 2000

**PRESERVE SUA FONTE  
DE CONHECIMENTO**



## LIVRO I QUESTÕES PRELIMINARES

### Capítulo I – DEFINIÇÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO E DA RELIGIÃO

Utilidade de uma definição prévia da religião; método a seguir para proceder a essa definição. – Por que convém examinar primeiro as definições usuais ..... 3

- I – A religião definida pelo sobrenatural e pelo misterioso. – Crítica: a noção de mistério não é primitiva ..... 5
- II – A religião definida em função da idéia de Deus ou de ser espiritual. – Religiões sem deuses. – Nas religiões deístas, há ritos que não implicam nenhuma idéia de divindade..... 11
- III – Busca de uma definição positiva. – Distinção das crenças e dos ritos. – Definição das crenças. – Primeira característica: divisão das coisas em sagradas e profanas. – Caracteres distintivos dessa divisão. – Definição dos ritos em função das crenças. – Definição da religião ..... 18
- IV – Necessidade de uma outra característica para distinguir a magia da religião. – A idéia de igreja. – As religiões individuais excluem a idéia de igreja? .. 26

### Capítulo II – AS PRINCIPAIS CONCEPÇÕES DA RELIGIÃO ELEMENTAR

#### I – O animismo

- Distinção entre animismo e naturismo ..... 33
- I – As três teses do animismo: 1) Gênese da idéia de alma; 2) Formação da idéia de espírito; 3) Transformação do culto dos espíritos em culto da natureza..... 35

- II – Crítica da primeira tese. – Distinção da idéia de alma e da idéia de duplo. – O sonho não explica a idéia de alma ..... 42
- III – Crítica da segunda tese. – A morte não explica a transformação da alma em espírito. – O culto das almas dos mortos não é primitivo ..... 48
- IV – Crítica da terceira tese. – O instinto antropomórfico. Crítica que Spencer fez dele; reservas a esse respeito. Exame dos fatos pelos quais se julga provar a existência desse instinto. – Diferença entre a alma e os espíritos da natureza. O antropomorfismo religioso não é primitivo..... 54
- V – Conclusão: o animismo reduz a religião a não ser mais que um sistema de alucinações..... 58

### Capítulo III – AS PRINCIPAIS CONCEPÇÕES DA RELIGIÃO ELEMENTAR (*cont.*)

#### II – O naturismo

- Histórico da teoria ..... 61
- I – Exposição do naturismo segundo Max Müller ..... 63
- II – Se a religião tem por objeto exprimir as forças naturais e se as exprime de maneira errônea, não se compreende como tenha podido se manter. – Suposta distinção entre a religião e a mitologia ..... 70
- III – O naturismo não explica a distinção das coisas em sagradas e em profanas ..... 76

### Capítulo IV – O TOTEMISMO COMO RELIGIÃO ELEMENTAR

Histórico da questão. Método para tratá-la

- I – História sumária da questão do totemismo ..... 82

- II – Razões de método pelas quais o estudo terá por objeto especialmente o totemismo australiano. – Importância que será dada aos fatos americanos... 87

## LIVRO II AS CRENÇAS ELEMENTARES

### Capítulo I – AS CRENÇAS PROPRIAMENTE TOTÊMICAS

#### I – O totem como nome e como emblema

- I – Definição do clã. – O totem como nome do clã. – Natureza das coisas que servem de totens. – Maneiras pelas quais se adquire o totem. – Os totens de fratrias, de classes matrimoniais..... 96
- II – O totem como emblema. – Desenhos totêmicos gravados ou esculpidos nos objetos, tatuados ou desenhados nos corpos..... 107
- III – Caráter sagrado do emblema totêmico. – Os churinga. – O nurtunja. – O waninga. – Caráter convencional dos emblemas totêmicos. .... 112

### Capítulo II – AS CRENÇAS PROPRIAMENTE TOTÊMICAS (*cont.*)

#### II – O animal totêmico e o homem

- I – Caráter sagrado dos animais totêmicos. – Interdição de comê-los, de matá-los, de colher as plantas totêmicas. – Atenuações diversas dessas interdições. – Proibições de contato. – O caráter sagrado do animal é menos pronunciado que o do emblema ..... 123
- II – O homem. – Seu parentesco com o animal ou a planta totêmicos. – Mitos diversos que explicam

esse parentesco. – O caráter sagrado do homem é mais manifesto em certos pontos do organismo: o sangue, os cabelos, etc. – Como esse caráter varia com o sexo e a idade. – O totemismo não é uma zoolatria nem uma fitolatria ..... 129

### Capítulo III – AS CRENÇAS PROPRIAMENTE TOTÊMICAS (*cont.*)

#### III – O sistema cosmológico do totemismo e a noção de gênero

- I – As classificações das coisas por clãs, fratrias, classes..... 138
- II – Gênese da noção de gênero: as primeiras classificações das coisas tomam seus marcos da sociedade. – Diferença entre o sentimento das semelhanças e a idéia de gênero. – Por que esta é de origem social..... 142
- III – Significação religiosa dessas classificações: todas as coisas classificadas num clã participam da natureza do totem e de seu caráter sagrado. – O sistema cosmológico do totemismo. – O totemismo como religião tribal..... 146

### Capítulo IV – AS CRENÇAS PROPRIAMENTE TOTÊMICAS (*final*)

#### IV – O totem individual e o totem sexual

- I – O totem individual como prenome; seu caráter sagrado. – O totem individual como emblema pessoal. – Vínculos entre o homem e seu totem individual. – Relações com o totem coletivo..... 155

II – Os totens dos grupos sexuais. – Semelhanças e diferenças em relação aos totens coletivos e individuais. – Seu caráter tribal .....	162
---	-----

## Capítulo V – ORIGENS DESSAS CRENÇAS

### I – Exame crítico das teorias

I – Teorias que derivam o totemismo de uma religião anterior: do culto dos antepassados (Wilken e Tylor); do culto da natureza (Jevons). – Crítica dessas teorias.....	166
II – Teorias que derivam o totemismo coletivo do totemismo individual. – Origens atribuídas por essas teorias ao totem individual (Frazer, Boas, Hill Tout). – Inverossimilhança dessas hipóteses. – Razões que demonstram a anterioridade do totem coletivo .....	171
III – Teoria recente de Frazer: o totemismo concepcional e local. – Petição de princípio em que ela repousa. – O caráter religioso do totem é negado. – O totemismo local não é primitivo .....	180
IV – Teoria de Lang: o totem seria apenas um nome. – Dificuldades para explicar desse ponto de vista o caráter religioso das práticas totêmicas .....	184
V – Todas essas teorias somente explicam o totemismo postulando noções religiosas que lhe seriam anteriores .....	186

## Capítulo VI – ORIGENS DESSAS CRENÇAS (cont.)

### II – A noção de princípio ou mana totêmico e a idéia de força

#### I – A noção de força ou princípio totêmico. – Sua

ubiquidade. – Seu caráter ao mesmo tempo físico e moral .....

II – Concepções análogas em outras sociedades inferiores. – Os deuses em Samoa. – O wakan dos Sioux, o orenda dos Iroqueses, o mana na Melanésia. – Relações dessas noções com o totemismo. – O Arùnkulta dos Arunta .....	189
III – Anterioridade lógica da noção de força impessoal em relação às diferentes personalidades míticas. – Teorias recentes que tendem a admitir essa anterioridade.....	193
IV – A noção de força religiosa é o protótipo da noção de força em geral .....	201
	206

## Capítulo VII – ORIGENS DESSAS CRENÇAS (final)

### III – Gênese da noção de princípio ou mana totêmico

I – O princípio totêmico é o clã, mas pensado sob formas sensíveis.....	209
II – Razões gerais pelas quais a sociedade é apta a despertar a sensação do sagrado e do divino. – A sociedade como potência moral imperativa; a noção de autoridade moral. – A sociedade como força que eleva o indivíduo acima de si mesmo. – Fatos que provam que a sociedade cria o sagrado .....	211
III – Razões específicas às sociedades australianas. – As duas fases por que passa alternadamente a vida dessas sociedades: dispersão, concentração. – Grande efervescência coletiva durante os períodos de concentração. Exemplos. – Como a idéia religiosa nasceu dessa efervescência. Por que a força coletiva foi pensada sob as formas do totem: por que o totem é o emblema do clã. – Explicação das principais crenças totêmicas .....	221



IV – A religião não é um produto do temor. – Ela exprime algo de real. – Seu idealismo essencial. – Esse idealismo é um caráter geral da mentalidade coletiva. – Explicação da exterioridade das forças religiosas em relação a seus substratos. – O princípio <i>a parte equivale ao todo</i> .....	231
V – Origem da noção de emblema: o emblematis- mo, condição necessária das representações co- letivas. – Por que o clã tomou seus emblemas do reino animal e do reino vegetal.....	239
VI – Da inclinação do primitivo a confundir os rei- nos e as classes que distinguimos. – Origens dessas confusões. – Como elas abriram caminho para as explicações científicas. – Elas não ex- cluem a tendência à distinção e à oposição.....	245

#### Capítulo VIII – A NOÇÃO DE ALMA

I – Análise da idéia de alma nas sociedades austra- lianas .....	251
II – Gênese dessa noção. – A doutrina da reencarna- ção segundo Spencer e Gillen: ela implica que a alma é uma parcela do princípio totêmico. – Exame dos fatos mencionados por Strehlow; eles confirmam a natureza totêmica da alma .....	257
III – Generalidade da doutrina da reencarnação. – Fatos diversos em apoio da gênese proposta .....	269
IV – A antítese da alma e do corpo: o que ela tem de objetivo. – Relações entre a alma individual e a alma coletiva. – A idéia de alma não é cronolo- gicamente posterior à idéia de mana.....	275
V – Hipótese para explicar a crença na sobrevivência...	281
VI – A idéia de alma e a idéia de pessoa; elementos impessoais da personalidade .....	284

#### Capítulo IX – A NOÇÃO DE ESPÍRITOS E DE DEUSES

I – Diferença entre a alma e o espírito. – As almas dos antepassados míticos são espíritos, tendo funções determinadas. – Relações entre o espíri- to ancestral, a alma individual e o totem indivi- dual. – Explicação deste último. – Sua significa- ção sociológica .....	289
II – Os espíritos da magia .....	298
III – Os heróis civilizadores .....	300
IV – Os grandes deuses. – Sua origem. – Sua relação com o conjunto do sistema totêmico. – Seu cará- ter tribal e internacional .....	302
V – Unidade do sistema totêmico.....	312

#### LIVRO III

#### AS PRINCIPAIS ATITUDES RITUAIS

#### Capítulo I – O CULTO NEGATIVO E SUAS FUNÇÕES. OS RITOS ASCÉTICOS

I – O sistema das interdições. – Interdições mágicas e religiosas. Interdições entre coisas sagradas de espécies diferentes. Interdições entre sagrado e profano. – Estas últimas estão na base do culto negativo. – Principais tipos dessas interdições; sua redução a dois tipos essenciais .....	318
II – A observância das interdições modifica o estado religioso dos indivíduos. – Casos em que essa eficácia é particularmente evidente. – Eficácia religiosa da dor. – Função social do ascetismo....	327
III – Explicação do sistema das interdições: antago- nismo entre o sagrado e o profano, contagiosi- dade do sagrado .....	337
IV – Causas dessa contagiosidade. – Ela não pode ser explicada pelas leis da associação de idéias. –	

Ela resulta da exterioridade das forças religiosas em relação a seus substratos. – Interesse lógico dessa propriedade das forças religiosas ..... 342

## Capítulo II – O CULTO POSITIVO

### I – Os elementos do sacrifício

A cerimônia do Intichiuma nas tribos da Austrália central. – Formas diversas que ela apresenta..... 349

I – Forma Arunta. – Duas fases. – Análise da primeira: visita aos lugares santos, dispersão de poeira sagrada, efusões de sangue. etc., para assegurar a reprodução da espécie totêmica..... 351

II – Segunda fase: consumo ritual da planta ou do animal totêmicos..... 358

III – Interpretação da cerimônia completa. – O segundo rito consiste numa comunhão alimentar. – Razão dessa comunhão ..... 361

IV – Os ritos da primeira fase consistem em oblações. – Analogias com as oblações sacrificiais. – O Intichiuma contém, portanto, os dois elementos do sacrifício. – Interesse desses fatos para a teoria do sacrifício..... 366

V – Do pretenso absurdo das oblações sacrificiais. – Como elas se explicam: dependência dos seres sagrados em relação a seus fiéis. – Explicação do círculo no qual parece se mover o sacrifício. – Origem da periodicidade dos ritos positivos..... 370

## Capítulo III – O CULTO POSITIVO (cont.)

### II – Os ritos miméticos e o princípio de causalidade

I – Natureza dos ritos miméticos. – Exemplos de

cerimônias em que eles são empregados para assegurar a fecundidade da espécie ..... 379

II – Eles se baseiam no princípio: o *semelhante produz o semelhante*. – Exame da explicação dada pela escola antropológica a esse princípio. – Razões que levam a imitar o animal ou a planta. – Razões que levam a atribuir a esses gestos uma eficácia física. – A fé. – Em que sentido ela se fundamenta na experiência. – Os princípios da magia nasceram na religião..... 385

III – O princípio precedente considerado como um dos primeiros enunciados do princípio de causalidade. – Condições sociais das quais este último depende. – A idéia de força impessoal, de poder, é de origem social. – A necessidade do julgamento causal explicada pela autoridade inerente aos imperativos sociais ..... 393

## Capítulo IV – O CULTO POSITIVO (cont.)

### III – Os ritos representativos ou comemorativos

I – Ritos representativos com eficácia física. – Suas relações com as cerimônias anteriormente descritas. – A ação que eles produzem é inteiramente moral..... 405

II – Ritos representativos sem eficácia física. – Eles confirmam os resultados precedentes. – O elemento recreativo da religião; sua importância; suas razões de ser. – A noção de festa ..... 410

III – Ambigüidade funcional das diferentes cerimônias estudadas; elas se substituem mutuamente. – Como essa ambigüidade confirma a teoria proposta ..... 418

## Capítulo V – OS RITOS PIACULARES E A AMBIGÜIDADE DA NOÇÃO DO SAGRADO

Definição do rito piacular .....	425.
I – Os ritos positivos do luto. – Descrição desses ritos .....	426
II – Como eles se explicam. – Eles não são uma manifestação de sentimentos privados. – A maldade atribuída à alma do morto tampouco é capaz de explicá-los. – Eles dependem do estado de espírito no qual se encontra o grupo. – Análise desse estado. – Como ele cessa através do luto. – Mudanças paralelas na maneira como a alma do morto é concebida .....	434
III – Outros ritos piaculares: em decorrência de um luto público, de uma colheita insuficiente, de uma seca, de uma aurora austral. – Raridade desses ritos na Austrália. – Como eles se explicam .....	442
IV – As duas formas do sagrado: o puro e o impuro. – Seu antagonismo. – Seu parentesco. – Ambigüidade da noção do sagrado. – Explicação dessa ambigüidade. – Todos os ritos apresentam o mesmo caráter .....	449

## CONCLUSÃO

Em que medida os resultados obtidos podem ser generalizados .....	457
I – A religião apóia-se numa experiência bem fundada, mas não privilegiada. – Necessidade de uma ciência para apreender a realidade que fundamenta essa experiência. – Qual é essa realidade: os agrupamentos humanos. – Sentido	

humano da religião. – Da objeção que opõe a sociedade ideal e a sociedade real. Como se explicam, nessa teoria, o individualismo e o cosmopolitismo religioso .....	458
II – O que há de eterno na religião. – Do conflito entre a religião e a ciência; ele diz respeito unicamente à função especulativa da religião. – Em que essa função parece chamada a se transformar .....	472
III – Como pode a sociedade ser uma fonte de pensamento lógico, isto é, conceitual? Definição do conceito; ele não se confunde com a idéia geral; caracteriza-se por sua impessoalidade, sua comunicabilidade. – Ele tem uma origem coletiva. – A análise de seu conteúdo testemunha no mesmo sentido. – As representações coletivas como noções-tipos das quais os indivíduos participam. – Da objeção segundo a qual elas só seriam impessoais com a condição de ser verdadeiras. – O pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade .....	479
IV – Como as categorias exprimem coisas sociais. – A categoria por excelência é o conceito de totalidade, que só pode ser sugerido pela sociedade. – Por que as relações que as categorias exprimem não podiam se tornar conscientes a não ser na sociedade. – A sociedade não é um ser alógico. – Como as categorias tendem a se separar dos agrupamentos geográficos determinados. Unidade da ciência, de um lado, da moral e da religião, de outro. – Como a sociedade permite compreender essa unidade. – Explicação do papel atribuído à sociedade: sua potência criadora. – Repercussões da sociologia sobre a ciência do homem .....	488
Notas .....	499



sangue, uma vez que não são necessariamente consanguíneos e com frequência estão dispersos em pontos diferentes do território tribal. Sua unidade, portanto, decorre unicamente de terem um mesmo nome e um mesmo emblema, de acreditarem manter as mesmas relações com as mesmas categorias de coisas, de praticarem os mesmos ritos, ou seja, de comungarem no mesmo culto totêmico. Assim, o totemismo e o clã, pelo menos enquanto este último não se confunde com o grupo local, implicam-se mutuamente. Ora, a organização à base de clãs é a mais simples que conhecemos. Ela existe, com todos os seus elementos essenciais, tão logo a sociedade compreende dois clãs primários; por conseguinte, não pode haver outra mais rudimentar enquanto não forem descobertas sociedades reduzidas a um único clã, e acreditamos que até hoje não se tenham encontrado vestígios disso. Uma religião tão estreitamente solidária do sistema social, que ultrapassa todas as outras em simplicidade, pode ser considerada como a mais elementar que nos é dada a conhecer. Se chegarmos, pois, a encontrar as origens das crenças que acabam de ser analisadas, teremos chances de descobrir também as causas que fizeram brotar o sentimento religioso na humanidade.

Mas antes de nós mesmos tratarmos o problema, convém examinar as soluções mais autorizadas que lhe foram propostas.

# I

Encontramos em primeiro lugar um grupo de estudiosos que acreditaram poder explicar o totemismo derivando-o diretamente de uma religião anterior.

Para Tylor<sup>1</sup> e Wilken<sup>2</sup>, o totemismo seria uma forma particular do culto dos antepassados; a doutrina da transmigração das almas, certamente muito difundida, é que teria servido de transição entre esses dois sistemas religio-

sos. Um grande número de povos crêem que a alma, após a morte, não permanece eternamente desencarnada, mas vem animar novamente algum corpo vivo; por outro lado, "como a psicologia das raças inferiores não estabelece nenhuma linha de demarcação bem definida entre a alma dos homens e a dos animais, ela admite sem grande dificuldade a transmigração da alma humana no corpo dos animais"<sup>3</sup>. Tylor cita um certo número de exemplos<sup>4</sup>. Nessas condições, o respeito religioso que o antepassado inspira transporta-se naturalmente para o animal ou a planta com que doravante se confunde. O animal, que serve assim de receptáculo a um ser venerado, torna-se, para todos os descendentes do antepassado, isto é, para o clã que dele se originou, uma coisa sagrada, o objeto de um culto, em uma palavra, um totem.

Fatos observados por Wilken nas sociedades do arquipélago malaio tenderiam a provar que é assim, com efeito, que as crenças totêmicas se originaram. Em Java, em Sumatra, os crocodilos são particularmente honrados; são vistos como benevolentes protetores que não se deve matar; fazem-lhes oferendas. Ora, o culto prestado a esses animais advém de que encarnariam almas dos antepassados. Os malaaios das Filipinas consideram o crocodilo como seu avô; o tigre é tratado da mesma maneira e pelas mesmas razões. Crenças análogas foram observadas entre os Bantos<sup>5</sup>. Na Melanésia, acontece às vezes que um homem influente, no momento de morrer, anuncie sua vontade de reencarnar-se em determinado animal ou planta; explica-se, assim, que o objeto que ele escolheu como morada póstuma se torne em seguida sagrado para toda a sua família<sup>6</sup>. Longe de constituir um fato primitivo, o totemismo seria apenas o produto de uma religião mais complexa que o teria precedido<sup>7</sup>.

Mas as sociedades das quais esses fatos são tomados, já alcançaram uma cultura bastante elevada; em todo caso, ultrapassaram a fase do puro totemismo. Há entre elas famílias, e não clãs totêmicos<sup>8</sup>. Inclusive a maior parte dos

animais, aos quais se prestam homenagens religiosas, é venerada não por grupos familiares determinados, mas por tribos inteiras. Portanto, se essas crenças e essas práticas podem ter ainda relação com antigos cultos totêmicos, agora não representam mais que formas alteradas desses cultos<sup>9</sup> e, conseqüentemente, não são muito próprias para nos revelar suas origens. Não é considerando uma instituição no momento em que está em plena decadência que se chegará a compreender como ela se formou. Se quisermos saber de que maneira o totemismo se originou, não é Java, nem Sumatra, nem a Melanésia que devemos observar: é a Austrália. Ora, aqui não existe culto dos mortos<sup>10</sup> nem doutrina da transmigração. Claro que se acredita que os heróis míticos, fundadores do clã, se reencarnam periodicamente, *mas exclusivamente em corpos humanos*, cada nascimento, como veremos, é o produto de uma dessas reencarnações. Se os animais da espécie totêmica são, portanto, objeto de ritos, não é porque almas ancestrais residiriam neles. É verdade que esses primeiros antepassados costumam ser representados sob forma animal, e essa representação, muito freqüente, é um fato importante que precisaremos levar em conta; mas não é a crença na metempsicose que pode tê-lo originado, já que ela é desconhecida das sociedades australianas.

Aliás, longe de poder explicar o totemismo, essa crença supõe um dos princípios fundamentais sobre os quais ele repousa, isto é, toma como dado exatamente aquilo que é preciso explicar. Com efeito, da mesma forma que o totemismo, ela implica que o homem é concebido como intimamente ligado ao animal, pois, se os dois reinos fossem claramente distinguidos nos espíritos, não se acreditaria que a alma humana pudesse passar de um a outro com essa facilidade. É preciso mesmo que o corpo do animal seja considerado sua verdadeira pátria, pois se supõe que ela volta a ele assim que retoma sua liberdade. Ora, se a doutrina da transmigração postula essa singular afinidade, não a explica de maneira nenhuma. A única ra-

zão dada por Tylor é que o homem, às vezes, lembra certos traços da anatomia e da psicologia do animal. "O selvagem, diz ele, observa com admiração simpática os traços semi-humanos, as ações e o caráter dos animais. Não é o animal a encarnação mesma, se podemos exprimir assim, de qualidades familiares ao homem? E quando aplicamos, como epíteto, a certos homens o nome de leão, de urso, de raposa, de mocho, de papagaio, de víbora, de verme, não resumimos, numa palavra, alguns traços característicos de uma vida humana?"<sup>11</sup> Mas se ocorrem, de fato, essas semelhanças, elas são incertas e excepcionais; o homem assemelha-se antes de tudo a seus pais, a seus companheiros, e não a plantas ou a animais. Analogias tão raras e duvidosas não poderiam prevalecer sobre evidências tão partilhadas, nem induzir o homem a pensar a si próprio e a seus antepassados sob formas que contradissem todos os dados da experiência diária. Portanto, a questão permanece de pé e, enquanto não for resolvida, não se pode dizer que o totemismo esteja explicado<sup>12</sup>.

Enfim, toda essa teoria repousa sobre um equívoco fundamental. Tanto para Tylor como para Wundt, o totemismo seria apenas um caso particular do culto dos animais<sup>13</sup>. Sabemos, ao contrário, que é preciso ver nele algo bem diferente de uma espécie de zoolatria<sup>14</sup>. O animal de maneira nenhuma é adorado no totemismo; o homem é quase seu igual e às vezes até dispõe dele como coisa própria, longe de lhe estar subordinado como um fiel a seu deus. Se realmente os animais da espécie totêmica fossem considerados encarnações dos antepassados, não se deixaria os membros de clãs estrangeiros consumir livremente sua carne. Em realidade, não é ao animal como tal que se dirige o culto, mas ao emblema, à imagem do totem. Ora, entre essa religião do emblema e o culto dos antepassados não existe nenhuma relação.

Enquanto Tylor reduz o totemismo ao culto dos antepassados, Jevons o vincula ao culto da natureza<sup>15</sup>, e eis de que maneira o deriva dele.



Uma vez que, sob o impacto da surpresa que lhe causavam as irregularidades constatadas no curso dos fenômenos, povoou o mundo de seres sobrenaturais<sup>16</sup>, o homem sentiu a necessidade de conciliar-se com as forças temíveis de que ele próprio se havia cercado. Para não ser esmagado por elas, compreendeu que o melhor meio era aliar-se a algumas dessas forças e contar assim com seu apoio. Ora, nessa fase da história, não se conhece outra forma de aliança e de associação a não ser a que resulta do parentesco. Todos os membros de um mesmo clã se ajudam mutuamente porque são parentes ou, o que dá no mesmo, porque se vêem como tais; ao contrário, clãs diferentes são tratados como inimigos porque são de sangue diferente. A única maneira de obter o apoio dos seres sobrenaturais era, portanto, adotá-los como parentes e fazer-se adotar por eles na mesma qualidade: os procedimentos bem conhecidos do *blood-covenant* [pacto de sangue] permitiam atingir facilmente esse resultado. Mas, como nesse momento o indivíduo não tinha ainda personalidade própria, como não via nele senão uma parte qualquer de seu grupo, isto é, de seu clã, foi o clã em conjunto, e não o indivíduo, que contraiu coletivamente esse parentesco. Pela mesma razão, contraiu-o, não com um objeto em particular, mas com o grupo natural, isto é, com a espécie da qual esse objeto fazia parte; pois o homem pensa o mundo como pensa a si mesmo, e, assim como não se concebe separado de seu clã, não poderia conceber uma coisa separada da espécie à qual pertence. Ora, uma espécie de coisa unida a um clã por laços de parentesco, diz Jevons, é um totem.

É certo, de fato, que o totemismo implica uma estreita associação entre um clã e uma categoria determinada de objetos. Mas que essa associação, como pretende Jevons, tenha sido assumida deliberadamente, com plena consciência do propósito visado, é o que parece pouco de acordo com o que nos ensina a história. As religiões são coisas complexas, correspondem a múltiplas e obscuras

necessidades para que possam ter sua origem num ato claramente refletido da vontade. Aliás, ao mesmo tempo que peca por excesso de simplismo, essa hipótese está carregada de inverossimilhanças. Diz-se que o homem teria buscado o apoio dos seres sobrenaturais dos quais as coisas dependem. Mas, então, deveria ter se dirigido de preferência aos mais poderosos dentre eles, àqueles cuja proteção prometia ser mais eficaz<sup>17</sup>. Ora, muito pelo contrário, os seres com os quais ele estabeleceu esse parentesco mítico figuram na maioria das vezes entre os mais humildes. Por outro lado, se realmente se tratasse apenas de fazer aliados e defensores, o homem teria buscado contar com o maior número possível deles, pois assim estaria melhor defendido. No entanto, em realidade, cada clã se contenta sistematicamente com um único totem, isto é, com um único protetor, deixando os outros clãs usufruir do deles em completa liberdade: cada clã se encerra rigorosamente no domínio religioso que lhe é próprio, sem jamais querer usurpar o dos vizinhos. Essa reserva e essa moderação são ininteligíveis na hipótese que examinamos.

## II

Todas essas teorias, aliás, cometem o erro de omitir uma questão que domina todo o assunto. Vimos que existem duas espécies de totemismo: o do indivíduo e o do clã. Entre os dois, há um parentesco demasiado evidente para que não mantenham qualquer relação. Cabe, portanto, perguntar se um não derivou do outro e, em caso de resposta afirmativa, qual o mais primitivo. Conforme a solução adotada, o problema das origens do totemismo se colocará em termos diferentes. Essa questão se impõe sobretudo por apresentar um interesse muito geral. O totemismo individual é o aspecto individual do culto totêmico. Logo, se for ele o fato primitivo, cumpre dizer que a religião nasceu da consciência do indivíduo, que ela res-

ponde antes de tudo a aspirações individuais e que só secundariamente adquiriu uma forma coletiva.

O espírito simplista, que ainda inspira com frequência muitos etnógrafos e sociólogos, levaria muitos estudiosos a explicar, tanto aqui como alhures, o complexo pelo simples, o totem do grupo pelo do indivíduo. Tal é, com efeito, a teoria defendida por Frazer, em seu *Golden Bough*<sup>18</sup>, por Hill Tout<sup>19</sup>, pela srta. Fletcher<sup>20</sup>, por Boas<sup>21</sup> e por Swanton<sup>22</sup>. Ela tem a vantagem, aliás, de estar de acordo com a concepção que correntemente se faz da religião, isto é, ver nela algo de muito íntimo e pessoal. Desse ponto de vista, o totem do clã só pode ser um totem individual que teria se generalizado. Um homem marcante, após ter experimentado o valor de um totem que livremente escolhera, o teria transmitido a seus descendentes; estes, multiplicando-se com o tempo, teriam acabado por formar essa família extensa que é o clã e, assim, o totem teria se tornado coletivo.

Hill Tout julgou encontrar uma prova em apoio dessa teoria na maneira como o totemismo é entendido por certas sociedades do Noroeste americano, especialmente pelos Salish e os índios do rio Thompson. Entre esses povos, com efeito, verificam-se tanto o totemismo individual como o de clã; mas, ou eles não coexistem numa mesma tribo, ou, quando coexistem, são desigualmente desenvolvidos. Variam na razão inversa um do outro: lá onde o totem de clã tende a ser a regra geral, o totem individual tende a desaparecer, e vice-versa. Não equivale isso a dizer que o primeiro é uma forma mais recente do segundo, que ele exclui ao substituí-lo<sup>23</sup>? A mitologia parece confirmar essa interpretação. Nas mesmas sociedades, de fato, o antepassado do clã não é um animal totêmico, o fundador do grupo sendo geralmente representado sob os traços de um ser humano que, em dado momento, teria entrado em relação e em comércio familiar com um animal fabuloso, do qual teria recebido seu emblema totêmico. Esse emblema, com os poderes especiais a ele ligados, te-

ria em seguida passado aos descendentes desse herói mítico por direito de herança. Esses povos parecem, pois, reconhecer no totem coletivo um totem individual que teria se perpetuado numa mesma família<sup>24</sup>. De fato, acontece ainda hoje que um pai transmite seu totem aos filhos. Portanto, ao imaginar que, de maneira geral, o totem coletivo teve essa mesma origem, apenas se afirma do passado um fato que é ainda presentemente observável<sup>25</sup>.

Resta explicar de onde vem o totemismo individual. A resposta a essa questão varia segundo os autores.

Hill Tout vê nele um caso particular do fetichismo. Sentindo-se cercado de espíritos temíveis por todos os lados, o indivíduo teria experimentado o sentimento que, ainda há pouco, Jevons atribuía ao clã: para poder se manter, teria buscado nesse mundo misterioso algum protetor poderoso. É assim que o costume do totem individual teria se estabelecido<sup>26</sup>. Para Frazer, essa mesma instituição seria antes um subterfúgio, uma artimanha de guerra inventada pelos homens para escapar a certos perigos. Sabe-se que, segundo uma crença muito difundida num grande número de sociedades inferiores, a alma humana pode, sem inconvenientes, deixar temporariamente o corpo que habita: por mais distante que possa estar, continua a animá-lo por uma espécie de ação a distância. Mas com isso, em certos momentos críticos que ameaçariam particularmente a vida, pode haver interesse em retirar a alma do corpo e depositá-la num lugar ou num objeto, onde ela estaria mais segura. E, de fato, há um certo número de práticas destinadas a exteriorizar a alma a fim de subtraí-la a algum perigo, real ou imaginário. Por exemplo, no momento em que as pessoas vão penetrar numa casa recém-construída, um mágico extrai suas almas e as põe num saco, restituindo-as a seus proprietários somente depois que o limiar for atravessado. É que o momento de entrada numa casa nova é excepcionalmente crítico: corre-se o risco de perturbar e, portanto, ofender, os espíritos que residem no solo, sobretudo debaixo do limiar, e, se não forem tomadas precau-



ções, eles poderiam fazer o homem pagar caro sua audácia. Mas, uma vez passado o perigo, uma vez que se pôde prevenir a cólera dos espíritos e até mesmo contar com seu apoio graças ao cumprimento de certos ritos, as almas podem voltar a seu lugar habitual<sup>27</sup>. Essa mesma crença teria dado origem ao totem individual. Para se proteger contra malefícios mágicos, os homens teriam julgado prudente ocultar suas almas na multidão anônima de uma espécie animal ou vegetal. Estabelecida essa relação, cada indivíduo sentiu-se intimamente unido ao animal ou à planta em que residiria seu princípio vital. Dois seres tão solidários acabaram inclusive sendo considerados praticamente indistintos: acreditou-se que um participava da natureza do outro. Essa crença, uma vez admitida, facilitou e ativou a transformação do totem pessoal em totem hereditário e, portanto, coletivo, pois pareceu muito evidente que esse parentesco de natureza devesse se transmitir hereditariamente do pai aos filhos.

Não nos deteremos a discutir longamente essas duas explicações do totem individual: são engenhosas noções do espírito, mas carecem totalmente de provas positivas. Para poder reduzir o totemismo ao fetichismo, seria preciso ter estabelecido que o segundo é anterior ao primeiro; ora, não apenas nenhum fato é alegado para demonstrar essa hipótese, como também ela é contestada por tudo o que sabemos. O conjunto, mal determinado, de ritos chamados fetichismo, parece efetivamente só se manifestar entre povos que já atingiram um certo grau de civilização. É um tipo de culto desconhecido na Austrália. É verdade que se qualificou o churinga de fetiche<sup>28</sup>; mas, supondo-se que essa qualificação se justifique, ela não poderia provar a anterioridade que se postula. Muito pelo contrário, o churinga supõe o totemismo, já que é essencialmente um instrumento do culto totêmico e deve exclusivamente às crenças totêmicas as virtudes que lhe são atribuídas.

Quanto à teoria de Frazer, ela supõe no primitivo uma espécie de absurdo intrínseco que os fatos conheci-

dos não permitem atribuir-lhe. O primitivo tem uma lógica, por mais estranha que possa às vezes nos parecer; ora, a menos que fosse totalmente desprovido dela, ele não poderia fazer o raciocínio que lhe imputam. Que ele julgasse garantir a sobrevivência de sua alma dissimulando-a num lugar secreto e inacessível, como o teriam feito tantos heróis dos mitos e das fábulas, nada mais natural. Mas como poderia ele julgá-la mais segura no corpo de um animal do que no seu próprio? Claro que, perdida assim na espécie, a alma poderia ter chances de escapar mais facilmente aos sortilégios do mágico, mas, ao mesmo tempo, achava-se totalmente exposta aos ataques dos caçadores. Seria um meio singular de proteção envolvê-la numa forma material que se expunha a riscos a todo instante<sup>29</sup>. Sobretudo, é inconcebível que povos inteiros se deixassem levar por semelhante aberração<sup>30</sup>. Enfim, num grande número de casos, a função do totem individual é manifestamente muito distinta da que lhe atribui Frazer: trata-se, antes de tudo, de um meio de conferir a mágicos, a caçadores, a guerreiros, poderes extraordinários<sup>31</sup>. Quanto à solidariedade do homem e da coisa, com todos os inconvenientes que implica, ela é aceita como uma consequência obrigatória do rito, mas não é desejada em si mesma e por si mesma.

Há menos motivos ainda de nos determos nessa controvérsia quando o verdadeiro problema não se encontra aí. O que importa saber antes de tudo é se o totem individual é realmente o fato primitivo do qual o totem coletivo teria derivado, pois, conforme a resposta que dermos a essa questão, deveremos buscar o núcleo da vida religiosa em duas direções opostas.

Ora, contra a hipótese de Hill Tout, da srta. Fletcher, de Boas, de Frazer, há um tal conjunto de fatos decisivos que nos surpreendemos que ela tenha sido aceita de uma maneira tão fácil e tão geral.

Em primeiro lugar, sabemos que o homem muito frequentemente tem um forte interesse em não apenas res-

peitar, mas em fazer respeitar por seus companheiros os animais da espécie que lhe serve de totem pessoal; trata-se de sua própria vida. Portanto, se o totemismo coletivo fosse apenas a forma generalizada do totemismo individual, ele deveria se basear no mesmo princípio. Os membros de um clã não só deveriam se abster de matar e comer seu animal-totem, como também deveriam fazer o possível para reclamar dos estrangeiros a mesma abstenção. Ora, na verdade, muito longe de impor essa renúncia a toda a tribo, cada clã, através de ritos que decreveremos adiante, cuida para que a planta ou o animal que lhe serve de totem cresça e prospere, a fim de assegurar aos outros clãs uma alimentação abundante. Assim, seria preciso ao menos admitir que, ao tornar-se coletivo, o totemismo individual transformou-se profundamente, e seria preciso explicar essa transformação.

Em segundo lugar, como explicar desse ponto de vista que, exceto onde o totemismo está em decadência, dois clãs de uma mesma tribo tenham sempre totens diferentes? Parece que nada impedia dois ou vários membros de uma mesma tribo, sobretudo quando não havia nenhum parentesco entre eles, de escolher seu totem pessoal na mesma espécie animal e de transmiti-lo em seguida a seus descendentes. Não acontece hoje, entre nós, duas famílias distintas terem o mesmo nome? A maneira, estritamente regulamentada, com que totens e subtotens são distribuídos primeiro entre as duas fratrias, depois entre os diversos clãs de cada fratria, supõe manifestamente um entendimento social, uma organização coletiva. Vale dizer que o totemismo é algo mais do que uma prática individual que teria espontaneamente se generalizado.

Aliás, não se pode derivar o totemismo coletivo do individual, a menos que se desconheçam as diferenças que os separam. O primeiro é designado à criança por ocasião de seu nascimento, é um elemento de seu estado civil. O outro é adquirido ao longo da vida, supõe o cumprimento de um rito determinado e uma mudança de estado. Acre-

dit-se diminuir a distância inserindo entre eles, como uma espécie de termo médio, o direito que todo detentor de um totem teria de transmiti-lo a quem quisesse. Mas essas transferências, não importa onde as observemos, são atos raros, relativamente excepcionais; não podem ser operadas senão por mágicos ou personagens investidos de poderes especiais<sup>32</sup>; em todo caso, só podem ocorrer por meio de cerimônias rituais que efetuam a mudança. Seria preciso explicar, portanto, de que maneira o que era prerrogativa de alguns tornou-se direito de todos; de que maneira o que implicava, antes de mais nada, uma mudança profunda na constituição religiosa e moral do indivíduo pôde tornar-se um elemento dessa constituição; de que maneira, enfim, uma transmissão que, primitivamente, era consequência de um rito, foi depois considerada como se produzindo espontaneamente, pela força das coisas e sem a intervenção de nenhuma vontade humana.

Em apoio de sua interpretação, Hill Tout alega que certos mitos atribuem ao totem de clã uma origem individual: neles se conta que o emblema totêmico foi adquirido por um indivíduo determinado que depois o teria transmitido a seus descendentes. Mas, em primeiro lugar, esses mitos são tomados de tribos indígenas da América do Norte, ou seja, de sociedades que chegaram a um grau bastante elevado de cultura. Como é que uma mitologia tão afastada das origens poderia reconstituir, com alguma segurança, a forma primitiva de uma instituição? Há muitas chances de que causas intercorrentes tenham desfigurado gravemente a lembrança que os homens poderiam ter conservado dela. Além disso, é muito fácil opor, a esses mitos, outros que parecem ser mais primitivos e cuja significação é completamente diferente. Nestes, o totem é representado como o ser mesmo do qual o clã descendeu. É ele, pois, que constitui a substância do clã; os indivíduos trazem-no consigo desde o nascimento; trazem-no em sua carne e em seu sangue, ao invés de o terem recebido de fora<sup>33</sup>. E tem mais: os próprios mitos sobre os



quais se apóia Hill Tout contêm um eco dessa antiga concepção. O fundador epônimo do clã possui aí claramente uma figura de homem; mas é um homem que, após ter vivido em meio aos animais de uma espécie determinada, teria acabado por assemelhar-se a eles. É que certamente chegou um momento em que os espíritos eram cultivados demais para continuar a admitir, como no passado, que os homens pudessem nascer de um animal; portanto, eles substituíram o animal ancestral, impossível de ser representado, por um ser humano, mas imaginaram que esse homem havia adquirido, por imitação ou por outros procedimentos, certas características da animalidade. Assim, mesmo essa mitologia tardia traz a marca de uma época mais remota em que o totem do clã de maneira nenhuma era concebido como uma espécie de criação individual.

Mas essa hipótese não levanta apenas graves dificuldades lógicas: ela é diretamente contestada pelos fatos que seguem.

Se o totemismo individual fosse o fato inicial, ele deveria ser tanto mais desenvolvido e tanto mais evidente quanto mais primitivas fossem as sociedades; inversamente, deveríamos vê-lo perder terreno e apagar-se entre os povos mais avançados. Ora, é o contrário que se verifica. As tribos australianas são muito mais atrasadas que as da América do Norte; no entanto, a Austrália é a terra de predileção do totemismo coletivo. *Na grande maioria das tribos, ele reina sozinho, ao passo que não há uma delas, em nosso conhecimento, em que o totemismo individual seja o único praticado*<sup>34</sup>. Só encontramos este último, sob uma forma caracterizada, num número ínfimo de tribos<sup>35</sup>, e, mesmo aí, quase sempre em estado rudimentar. Ele consiste, então, em práticas individuais e facultativas, mas que não possuem nenhum caráter de generalidade. Os mágicos são os únicos a conhecer a arte de estabelecer relações misteriosas com espécies animais a que não são naturalmente aparentados. As pessoas comuns não gozam desse privilégio<sup>36</sup>. Ao contrário, na América, o totem cole-

tivo está em plena decadência; nas sociedades do Noroeste, em particular, ele não possui senão um caráter religioso bastante apagado. Inversamente, entre esses mesmos povos, o totem individual desempenha um papel considerável. Atribui-se a ele uma eficácia muito grande; tornou-se uma verdadeira instituição pública. É que ele é característico de uma civilização mais avançada. Eis aí, certamente, como se explica a inversão que Hill Tout acredita ter observado nos Salish entre essas duas formas de totemismo. Se, onde o totemismo coletivo é plenamente desenvolvido, o outro praticamente inexistente, não é porque o segundo recuou diante do primeiro; ao contrário, é porque as condições necessárias à sua existência não se realizaram plenamente.

Mas o que é ainda mais demonstrativo é que o totemismo individual, longe de ter dado origem ao totemismo de clã, supõe este último. É no contexto do totemismo coletivo que ele se originou e se move, como parte integrante dele. Com efeito, mesmo nas sociedades em que é preponderante, os noviços não têm o direito de tomar por totem pessoal um animal qualquer; a cada clã é atribuído um certo número de espécies determinadas, fora das quais não é permitido escolher. Em troca, aquelas que assim lhe pertencem são sua propriedade exclusiva; os membros de um clã estrangeiro não podem usurpá-las<sup>37</sup>. Essas espécies são concebidas como mantendo relações de estreita dependência com aquela que serve de totem ao clã inteiro. Há inclusive casos em que é possível perceber essas relações: o totem individual representa uma parte ou um aspecto particular do totem coletivo<sup>38</sup>. Entre os Wotjobaluk, cada membro do clã considera os totens pessoais de seus companheiros como sendo em parte seus<sup>39</sup>; tudo indica, portanto, que sejam subtotens. Ora, o subtotem supõe o totem, assim como a espécie supõe o gênero. Deste modo, a primeira forma de religião individual que encontramos na história nos aparece, não como o princípio ativo da religião pública, mas, ao contrário, co-



mo um simples aspecto desta última. O culto que o indivíduo organiza para si mesmo e, de certo modo, em seu foro interior, longe de ser o germe do culto coletivo, não é senão este adaptado às necessidades do indivíduo.

### III

Num trabalho mais recente<sup>40</sup>, que lhe foi sugerido pelas obras de Spencer e Gillen, Frazer tentou uma nova explicação do totemismo em substituição à que ele havia inicialmente proposto e que acaba de ser discutida. Ela se baseia no postulado de que o totemismo dos Arunta é o mais primitivo que conhecemos; Frazer chegará a dizer que esse totemismo quase não difere do tipo verdadeira e absolutamente original<sup>41</sup>.

O que ele tem de singular é que os totens, aqui, não estão ligados nem a pessoas, nem a grupos de pessoas determinados, mas a localidades. Cada totem possui, de fato, seu centro num lugar definido. É aí que se supõe residirem as almas dos primeiros antepassados que, na origem dos tempos, constituíam o grupo totêmico. É aí que se encontra o santuário onde são conservados os churinga e onde o culto é celebrado. É também essa distribuição geográfica dos totens que determina a maneira pela qual os clãs se formam. A criança, com efeito, tem por totem não o de seu pai ou de sua mãe, mas aquela que tem seu centro no lugar onde a mãe acredita ter sentido os primeiros sintomas de sua maternidade próxima. Pois o Arunta ignora, diz-se, a relação precisa que une o fato da geração ao ato sexual<sup>42</sup>; acredita que toda concepção é devida a uma espécie de fecundação mística. Ela implica, segundo ele, que uma alma de antepassado penetrou no corpo de uma mulher e tornou-se aí o princípio de uma vida nova. No momento, portanto, em que a mulher percebe as primeiras contrações da criança, ela imagina que uma das almas que têm sua residência principal no lugar onde se

encontra acaba de penetrar nela. E, como a criança que nasce a seguir não é outra coisa senão esse antepassado reencarnado, seu totem é necessariamente o mesmo; ou seja, o clã dessa criança é determinado pela localidade onde ela teria sido misticamente concebida.

Ora, é esse totemismo local que representaria a forma original do totemismo; quando muito, se distanciaria dessa forma por um intervalo muito curto. Eis como Frazer explica sua gênese.

No instante preciso em que a mulher se percebe grávida, ela deve pensar que o espírito que a possui veio dos objetos que a cercam, sobretudo de um daqueles que, nesse momento, atraíam sua atenção. Portanto, se estava ocupada na coleta de alguma planta, ou se vigiava um animal, acreditará que a alma desse animal ou dessa planta passou para ela. Entre as coisas a que será particularmente levada a atribuir sua gravidez, encontram-se, em primeiríssimo lugar, os alimentos que acabou de ingerir. Se comeu recentemente carne de ema ou inhame, não duvidará que uma ema ou um inhame se originou e se desenvolve dentro dela. Sendo assim, explica-se que a criança, por sua vez, seja considerada como uma espécie de ema ou de inhame, que veja a si própria como um congênere dos animais ou das plantas da mesma espécie, que lhes demonstre simpatia e consideração, que se proíba de comê-los, etc.<sup>43</sup> A partir de então, o totemismo existe em seus traços essenciais: a noção que o indígena teria da geração é que o teria originado, por isso Frazer chama o totemismo primitivo de *concepcional*.

É desse tipo original que todas as outras formas de totemismo teriam derivado. "Se várias mulheres, uma após a outra, perceberem os sinais premonitórios da maternidade num mesmo lugar e nas mesmas circunstâncias, esse lugar será visto como freqüentado por espíritos de uma espécie particular; e, assim, com o tempo, a região será dotada de centros totêmicos e dividida em distritos totêmicos<sup>44</sup>." Eis como o totemismo local dos Arunta teria

nascido. Para que em seguida os totens se separem de sua base territorial, bastará conceber que as almas ancestrais, ao invés de permanecer imutavelmente fixas num lugar determinado, sejam capazes de se mover livremente sobre toda a superfície do território e de seguir, em suas viagens, os homens e as mulheres do mesmo totem que elas. Deste modo, uma mulher poderá ser fecundada por um espírito de seu próprio totem ou do totem de seu marido, ainda que ela resida num distrito totêmico diferente. Conforme se imaginar que são os antepassados do marido ou os da mulher que seguem o jovem casal espreitando a ocasião de reencarnar-se, o totem da criança será o de seu pai ou o de sua mãe. De fato, é exatamente assim que os Gnanji e os Umbaia, de um lado, e os Urabunna, de outro, explicam seus sistemas de filiação.

Mas essa teoria, como a de Tylor, repousa sobre uma petição de princípio. Para poder imaginar que as almas humanas são almas de animais ou de plantas, já era preciso crer que o homem tomasse do mundo animal ou do mundo vegetal o que há de mais essencial nele. Ora, essa crença é precisamente uma das que estão na base do totemismo. Colocá-la como uma evidência é, portanto, apoiar-se naquilo que seria preciso explicar.

Desse ponto de vista, além do mais, o caráter religioso do totem é inteiramente inexplicável; pois a vaga crença num obscuro parentesco do homem e do animal não é suficiente para fundar um culto. Essa confusão de reinos distintos não poderia ter por efeito desdobrar o mundo em profano e sagrado. É verdade que, coerente consigo mesmo, Frazer se recusa a ver no totemismo uma religião, sob pretexto de que nele não se encontram nem seres espirituais, nem preces, nem invocações, nem oferendas, etc. Para ele, seria apenas um sistema mágico, entendendo por isto uma espécie de ciência grosseira e errônea, um primeiro esforço para descobrir as leis das coisas<sup>45</sup>. Mas sabemos o que essa concepção da religião e da magia tem de inexata. Há religião assim que o sagrado dis-

tingue-se do profano, e vimos que o totemismo é um vasto sistema de coisas sagradas. Explicá-lo é, portanto mostrar por que essas coisas foram marcadas por tal caráter<sup>46</sup>. Ora, esse problema não é sequer colocado por Frazer.

Mas o que acaba de arruinar esse sistema é que, hoje, o postulado sobre o qual repousa não é mais sustentável. Toda a argumentação de Frazer supõe, com efeito, que o totemismo local dos Arunta é o mais primitivo que conhecemos e, sobretudo, que é sensivelmente anterior ao totemismo hereditário, seja em linha paterna, seja em linha materna. Ora, com base nos simples fatos que a primeira obra de Spencer e Gillen já punha à nossa disposição, pudemos conjecturar que deve ter havido um momento na história do povo Arunta em que os totens, em vez de estar ligados a localidades, transmitiam-se hereditariamente da mãe aos filhos<sup>47</sup>. Essa conjectura é definitivamente demonstrada pelos novos fatos descobertos por Strehlow<sup>48</sup> e que aliás não fazem senão confirmar observações anteriores de Schulze<sup>49</sup>. Esses dois autores nos mostram que, ainda hoje, cada arunta, além de seu totem local, tem um outro que é independente de toda condição geográfica, mas que lhe pertence por direito de nascimento: é o de sua mãe. Esse segundo totem, assim como o primeiro, é considerado pelos indígenas como uma potência amiga e protetora, que provê o alimento deles, que os adverte dos perigos possíveis, etc. Eles têm o direito de participar de seu culto. Quando os enterram, dispõem o cadáver de maneira a que o rosto fique virado para a região onde se localiza o centro totêmico da mãe. Isso significa que esse centro é também, de certa forma, o do defunto. De fato, dão-lhe o nome de *tmara altjira*, que quer dizer: campo do totem que me é associado. Portanto é certo que, entre os Arunta, o totemismo hereditário em linha uterina não é posterior ao totemismo local, devendo, ao contrário, tê-lo precedido. Pois o totem materno hoje não possui mais que um papel acessório e complementar, é um totem secundário, o que explica que tenha podido escapar a ob-

servadores tão atentos e avisados como Spencer e Gillen. Mas para que se mantivesse assim em segundo plano, como uma repetição do totem local, é preciso que tenha havido um tempo em que ele é que ocupava o primeiro plano na vida religiosa. Trata-se, em parte, de um totem decaído, mas que lembra uma época em que a organização totêmica dos Arunta era muito diferente da que é hoje. Toda a construção de Frazer acha-se, assim, minada na sua base<sup>50</sup>.

## IV

Embora Andrew Lang tenha combatido vivamente essa teoria de Frazer, a que ele propõe em suas últimas obras<sup>51</sup> aproxima-se dela em mais de um ponto. Como Frazer, ele faz o totemismo consistir inteiramente na crença numa espécie de consubstancialidade do homem e do animal. Mas explica-a de outro modo.

Deriva-a inteiramente do fato de o totem ser um nome. Tão logo houve grupos humanos constituídos<sup>52</sup>, cada um deles teria sentido a necessidade de distinguir uns dos outros os grupos vizinhos com os quais se relacionava e, com essa finalidade, lhes teria dado nomes diferentes. Esses nomes foram tomados preferencialmente da fauna e da flora circundantes, porque animais e plantas podem ser facilmente designados por meio de gestos ou representados por desenhos<sup>53</sup>. As semelhanças mais ou menos precisas que os homens podiam ter com este ou aquele animal ou planta determinaram a forma como essas denominações coletivas foram distribuídas entre os grupos<sup>54</sup>.

Ora, é um fato conhecido que, "para espíritos primitivos, os nomes e as coisas designadas por esses nomes estão unidos por uma relação mística e transcendental"<sup>55</sup>. Por exemplo, o nome que um indivíduo tem não é considerado uma simples palavra, um signo convencional, mas parte essencial do próprio indivíduo. Assim, quando se

tratava de um nome de animal, o homem que o tinha devia necessariamente crer que ele próprio possuía os atributos mais característicos desse animal. Essa crença propagou-se tanto mais facilmente quanto mais se tornavam remotas e se apagavam das memórias as origens históricas de tais denominações. Mitos se formaram para representar melhor aos espíritos essa estranha ambigüidade da natureza humana. Para explicá-la, imaginou-se que o animal era o antepassado do homem ou que ambos descendiam de um ancestral comum. Assim teriam sido concebidos os laços de parentesco que uniriam cada clã à espécie de coisa cujo nome é o seu. Ora, uma vez explicadas as origens desse parentesco fabuloso, parece a nosso autor que o totemismo não tenha mais mistério.

Mas de onde vem, então, o caráter religioso das crenças e das práticas totêmicas? Pois o fato de o homem crer-se um animal de tal espécie não explica por que ele atribui a essa espécie virtudes maravilhosas, nem, sobretudo, por que dedica às imagens que a simbolizam um verdadeiro culto. A essa questão, Lang dá a mesma resposta que Frazer: ele nega que o totemismo seja uma religião. "Não encontro na Austrália, diz ele, nenhum exemplo de práticas religiosas tais como as que consistem em rezar, nutrir ou sepultar o totem<sup>56</sup>." Apenas numa época posterior, e quando já estava constituído, é que o totemismo teria sido como que atraído e envolvido por um sistema de concepções propriamente religiosas. Segundo uma observação de Howitt<sup>57</sup>, quando os indígenas procuram explicar as instituições totêmicas, eles não as atribuem nem aos próprios totens, nem a um homem, mas a algum ser sobrenatural, como Bunjil ou Baiame. "Se, diz Lang, aceitarmos esse testemunho, uma fonte do caráter religioso do totemismo nos é revelada. O totemismo obedece aos decretos de Bunjil, assim como os cretenses obedeciam aos decretos divinos dados por Zeus a Minos." Ora, a noção dessas grandes divindades formou-se, segundo Lang, fora do sistema totêmico; este, portanto, não seria por si mes-



mo uma religião, apenas teria se colorido de religiosidade em contato com uma religião propriamente dita.

Mas esses mitos mesmos vão contra a concepção que Lang faz do totemismo. Se os australianos só tivessem visto no totem uma coisa humana e profana, não lhes teria vindo a idéia de fazer dele uma instituição divina. Se, ao contrário, sentiram a necessidade de relacioná-lo a uma divindade, é que lhe reconheciam um caráter sagrado. Essas interpretações mitológicas demonstram, pois, a natureza religiosa do totemismo, mas não a explicam.

Aliás, o próprio Lang percebe que essa solução não poderia ser suficiente. Ele reconhece que as coisas totêmicas são tratadas com um respeito religioso<sup>58</sup>; que sobretudo o sangue do animal, como também o do homem, é objeto de múltiplas interdições, ou, como ele diz, de tabus que essa mitologia mais ou menos tardia é incapaz de explicar<sup>59</sup>. Mas de onde elas provêm então? Eis em que termos Lang responde a essa questão: "Assim que os grupos com nomes de animais desenvolveram as crenças universalmente difundidas sobre o *wakan* ou o *mana*, ou sobre a qualidade mística e sagrada do sangue, os diferentes tabus totêmicos devem igualmente ter aparecido."<sup>60</sup> As palavras *wakan* e *mana*, como veremos no capítulo seguinte, implicam a noção mesma de *sagrado*: uma é tomada da língua dos Sioux, a outra, dos povos melanésios. Explicar o caráter sagrado das coisas totêmicas postulando esse caráter, é responder à questão com a questão. O que seria preciso mostrar é de onde provêm a noção de *wakan* e de que maneira se aplicou ao totem e a tudo que dele deriva. Enquanto essas duas questões não forem resolvidas, nada foi explicado.

## V

Passamos em revista as principais explicações que foram dadas das crenças totêmicas<sup>61</sup>, esforçando-nos respeitar a individualidade de cada uma. Mas, agora que esse

exame terminou, podemos constatar que uma crítica comum vale indistintamente para todos esses sistemas.

Se nos ativermos à letra das fórmulas, eles parecem dividir-se em duas categorias. Uns (Frazer, Lang) negam o caráter religioso do totemismo, o que significa, aliás, negar os fatos. Outros o reconhecem, mas julgam poder explicá-lo derivando-o de uma religião anterior, da qual o totemismo teria surgido. Em realidade, essa distinção é apenas aparente: a primeira categoria reaparece na segunda. Nem Frazer nem Lang puderam manter seu princípio até o fim e explicar o totemismo como se ele não fosse uma religião. Pela força das coisas, foram obrigados a introduzir em suas explicações noções de natureza religiosa. Acabamos de ver como Lang teve de fazer intervir a idéia de sagrado, isto é, a idéia cardinal de toda religião. Frazer, por seu lado, tanto na primeira como na segunda teoria que propôs, apela abertamente para a idéia de alma ou de espírito, pois, segundo ele, o totemismo viria ou de os homens acreditarem poder colocar sua alma em segurança num objeto exterior, ou de atribuírem o fato da concepção a uma espécie de fecundação espiritual, cujo agente seria um espírito. Ora, a alma, e o espírito mais ainda, são coisas sagradas, objetos de ritos; as noções que os exprimem são, portanto, essencialmente religiosas, e assim, por mais que Frazer faça do totemismo um sistema puramente mágico, também ele só consegue explicá-lo em função de uma outra religião.

Mas mostramos as insuficiências tanto do naturalismo como do animismo; portanto, não se pode recorrer a eles, como fizeram Tylor e Jevons, sem se expor às mesmas objeções. No entanto, nem Frazer nem Lang parecem entrever a possibilidade de uma outra hipótese<sup>62</sup>. Por outro lado, sabemos que o totemismo está estreitamente ligado à organização social mais primitiva que conhecemos e, muito provavelmente, que pode ser conhecida. Portanto, supor que ele foi precedido de uma outra religião que não diferia dele apenas em grau, é sair dos dados da observação para

entrar no domínio das conjecturas arbitrárias e inverificáveis. Se quisermos permanecer em concordância com os resultados anteriormente obtidos, devemos, ao mesmo tempo que afirmamos a natureza religiosa do totemismo, impedir-nos de reduzi-lo a uma religião diferente de si mesmo. Não que seja o caso de atribuir-lhe como causa idéias que não seriam religiosas. Mas, entre as representações que integram a gênese de que ele resultou, pode haver algumas que invocam por si mesmas e diretamente o caráter religioso. São estas que devemos pesquisar.

## CAPÍTULO VI

### ORIGENS DESSAS CRENÇAS

(Continuação)

#### II – A noção de princípio ou mana totêmico e a idéia de força

Já que o totemismo individual é posterior ao totemismo de clã e parece inclusive ter derivado dele, é a este que devemos nos dedicar inicialmente. Mas, como a análise que fizemos o decompôs numa multiplicidade de crenças que podem parecer heterogêneas, é necessário, antes de avançar, que busquemos perceber o que constitui a unidade do totemismo de clã.

#### I

Vimos que o totemismo coloca em primeiro lugar, entre as coisas que reconhece como sagradas, as representações figuradas do totem; a seguir vêm os animais ou os vegetais que dão seu nome ao clã e, finalmente, os membros desse clã. Como todas essas coisas são igualmente sagradas, embora em diferentes graus, seu caráter religioso não pode depender de nenhum dos atributos



entrar no domínio das conjeturas arbitrárias e inverificáveis. Se quisermos permanecer em concordância com os resultados anteriormente obtidos, devemos, ao mesmo tempo que afirmamos a natureza religiosa do totemismo, impedir-nos de reduzi-lo a uma religião diferente de si mesmo. Não que seja o caso de atribuir-lhe como causa idéias que não seriam religiosas. Mas, entre as representações que integram a gênese de que ele resultou, pode haver algumas que invocam por si mesmas e diretamente o caráter religioso. São estas que devemos pesquisar.

## CAPÍTULO VI ORIGENS DESSAS CRENÇAS

*(Continuação)*

### **II – A noção de princípio ou mana totêmico e a idéia de força**

Já que o totemismo individual é posterior ao totemismo de clã e parece inclusive ter derivado dele, é a este que devemos nos dedicar inicialmente. Mas, como a análise que fizemos o decompôs numa multiplicidade de crenças que podem parecer heterogêneas, é necessário, antes de avançar, que busquemos perceber o que constitui a unidade do totemismo de clã.

#### I

Vimos que o totemismo coloca em primeiro lugar, entre as coisas que reconhece como sagradas, as representações figuradas do totem; a seguir vêm os animais ou os vegetais que dão seu nome ao clã e, finalmente, os membros desse clã. Como todas essas coisas são igualmente sagradas, embora em diferentes graus, seu caráter religioso não pode depender de nenhum dos atributos

particulares que as distinguem umas das outras. Se tal espécie animal ou vegetal é objeto de um temor reverencial, não é em razão de suas propriedades específicas, já que os membros humanos do clã gozam do mesmo privilégio, embora num grau ligeiramente inferior, e já que a simples imagem dessa mesma planta ou desse mesmo animal inspira um respeito ainda mais pronunciado. Os sentimentos semelhantes que essas diferentes espécies de coisas despertam na consciência do fiel e que fazem sua natureza sagrada, evidentemente só podem vir de um princípio que é comum a todos indistintamente, tanto aos emblemas totêmicos quanto aos membros do clã e aos indivíduos da espécie que serve de totem. É a esse princípio comum que se dirige, em realidade, o culto. Em outras palavras, o totemismo é a religião, não de tais animais, ou de tais homens, ou de tais imagens, mas de uma espécie de força anônima e impessoal que se manifesta em cada um desses seres, sem no entanto confundir-se com nenhum deles. Nenhum a possui inteiramente e todos dela participam. Ela é independente dos sujeitos particulares em que se encarna, tanto assim que os precede como sobrevive a eles. Os indivíduos morrem; as gerações passam e são substituídas por outras; mas essa força permanece sempre atual, viva e idêntica. Ela anima as gerações de hoje, assim como animava as de ontem e como animará as de amanhã. Tomando a palavra num sentido bastante amplo, poder-se-ia dizer que ela é o deus que cada culto totêmico adora. Só que é um deus impessoal, sem nome, sem história, imanente ao mundo, difuso numa quantidade incalculável de coisas.

Mesmo assim, temos somente uma idéia imperfeita da ubiqüidade real dessa entidade quase divina. Ela não está apenas espalhada em toda a espécie totêmica, em todo o clã, em todos os objetos que simbolizam o totem: o círculo de sua ação estende-se mais além. Com efeito, vimos que, além dessas coisas eminentemente santas, todas aquelas que são atribuídas ao clã como dependências do

totem principal possuem, em alguma medida, o mesmo caráter. Também elas têm algo de religioso, visto que algumas são protegidas por interdições e outras cumprem funções determinadas nas cerimônias do culto. Essa religiosidade não difere em natureza daquela que diz respeito ao totem, sob o qual essas coisas são classificadas; ela deriva necessariamente do mesmo princípio. É que o deus totêmico – para retomar a expressão metafórica que acabamos de utilizar – está nessas coisas santas assim como está na espécie que serve de totem e nos membros do clã. Percebe-se o quanto ele difere dos seres nos quais reside, uma vez que é a alma de tantos seres diferentes.

Mas essa força impessoal, o australiano não a concebe sob sua forma abstrata. Por influência de causas que teremos de pesquisar, ele foi levado a concebê-la sob a forma de um animal ou de um vegetal, em uma palavra: de uma coisa sensível. Eis em que consiste realmente o totem: ele é tão-só a forma material sob a qual é representada para as imaginações essa substância imaterial, essa energia que se difunde por todo tipo de seres heterogêneos e que é o único objeto verdadeiro do culto. Assim, podemos compreender melhor o que o indígena quer dizer quando afirma que os membros da fratria do Corvo, por exemplo, são corvos. Ele não entende precisamente que sejam corvos no sentido vulgar e empírico da palavra, mas que em todos eles se acha um princípio que constitui o que têm de mais essencial, que lhes é comum com os animais do mesmo nome e que é pensado sob a forma exterior do corvo. Deste modo, o universo, tal como o concebe o totemismo, é atravessado, animado por um certo número de forças que a imaginação se representa através de figuras tomadas, com poucas exceções, do reino animal ou do reino vegetal: há tantas dessas forças quantos são os clãs da tribo, e cada uma delas circula através de certas categorias de coisas das quais ela é a essência e o princípio de vida.

Quando dizemos desses princípios que são forças, não tomamos a palavra numa acepção metafórica: elas

agem como verdadeiras forças. São inclusive, num certo sentido, forças materiais que engendram mecanicamente efeitos físicos. Se um indivíduo entra em contato com elas sem ter tomado as precauções necessárias, recebe um choque que pode ser comparado ao efeito de uma descarga elétrica. Às vezes elas parecem ser concebidas como fluidos que escapam pelas pontas<sup>1</sup>. Quando se introduzem num organismo que não é feito para recebê-las, produzem nele a doença e a morte, por uma reação completamente automática<sup>2</sup>. Fora do homem, elas desempenham o papel de princípio vital; é agindo sobre elas, como veremos<sup>3</sup>, que se assegura a reprodução das espécies. É sobre elas que repousa a vida universal.

Mas, ao mesmo tempo que um aspecto físico, elas têm um caráter moral. Quando se pergunta a um indígena por que ele observa seus ritos, ele responde que seus antepassados sempre os observaram e que deve seguir seu exemplo<sup>4</sup>. Portanto, se ele se comporta desta ou daquela maneira com os seres totêmicos, não é somente porque as forças que neles residem são em princípio fisicamente temíveis, é porque ele se sente moralmente obrigado a comportar-se assim; tem o sentimento de que obedece a uma espécie de imperativo, de que cumpre um dever. Não tem apenas temor pelos seres sagrados, mas respeito. Aliás, o totem é a fonte da vida moral do clã. Todos os seres que comungam do mesmo princípio totêmico se consideram, por isso, moralmente ligados uns aos outros; têm deveres definidos de assistência mútua, de vendeta, etc., e são esses deveres que constituem o parentesco. O princípio totêmico, portanto, é ao mesmo tempo uma força material e uma potência moral; por isso, veremos que ele se transforma facilmente em divindade propriamente dita.

Aliás, não há nada aí que seja específico do totemismo. Mesmo nas religiões mais avançadas, talvez não haja deus que não tenha conservado algo dessa ambigüidade e que não cumpra funções simultaneamente cósmicas e morais. Ao mesmo tempo que uma disciplina espiritual,

toda religião é uma espécie de técnica que permite ao homem enfrentar o mundo com mais confiança. Mesmo para o cristão, não é Deus Pai o guardião da ordem física, assim como o legislador e o juiz da conduta humana?

## II

Talvez perguntarão se, interpretando deste modo o totemismo, não atribuímos ao primitivo idéias que ultrapassam o alcance de seu espírito. Por certo, não somos capazes de afirmar que ele conceba essas forças com a clareza relativa que tivemos que colocar em nossa análise. Podemos mostrar claramente que essa noção é implicada pelo conjunto de suas crenças e que ela as domina; mas não saberíamos dizer até que ponto ela é expressamente consciente, em que medida, ao contrário, não é apenas implícita e confusamente sentida. Faltam de todo os meios para precisar o grau de clareza que tal idéia pode ter nessas consciências obscuras. Mas o que mostra bem, em todo caso, que ela em nada excede a mentalidade primitiva, o que confirma, ao contrário, o resultado ao qual acabamos de chegar, é que encontramos, em sociedades aparentadas às tribos australianas ou mesmo nestas últimas, e de forma explícita, concepções que não diferem da precedente senão em graus e em nuances.

As religiões indígenas de Samoa certamente ultrapassaram a fase totêmica. Nelas encontramos verdadeiros deuses, que têm nomes próprios e, de certo modo, uma fisionomia pessoal. No entanto, os vestígios de totemismo são dificilmente contestáveis. Cada deus, com efeito, está ligado a um grupo, seja local ou doméstico, assim como o totem a seu clã<sup>5</sup>. Ora, cada um desses deuses é concebido como imanente a uma espécie animal determinada. Ele não reside num indivíduo em particular: está em todos ao mesmo tempo, difunde-se na espécie inteira. Quando um animal morre, as pessoas do grupo que o veneram lamen-



tam sua morte e prestam-lhe deveres piedosos, porque um deus habita nele; mas o deus não está morto. Ele é eterno como a espécie. Não se confunde com a geração presente; era já a alma da que precedeu, como será a alma da que virá depois<sup>6</sup>. Portanto, ele possui todas as características do princípio totêmico. Trata-se de um princípio totêmico que a imaginação revestiu de formas ligeiramente pessoais. Mas uma personalidade exagerada não seria muito compatível com essa difusão e essa ubiquidade. Se seus contornos fossem claramente definidos, ela não poderia dispersar-se e espalhar-se por uma multidão de coisas.

Nesse caso, porém, é incontestável que a noção de força religiosa impessoal começa a alterar-se; mas há outros em que ela se afirma em sua pureza abstrata e atinge inclusive um grau de generalidade bem mais alto do que na Austrália. Embora os diferentes princípios totêmicos aos quais se dirigem os diversos clãs de uma mesma tribo sejam distintos uns dos outros, eles não deixam de ser, no fundo, comparáveis entre si, pois todos desempenham o mesmo papel em sua respectiva esfera. Ora, há sociedades que tiveram o sentimento dessa comunhão de natureza e que se elevaram, por conseguinte, à noção de uma força religiosa única, da qual todos os outros princípios sagrados seriam apenas modalidades e que faria a unidade do universo. E, como essas sociedades estão ainda completamente impregnadas de totemismo, como permanecem ligadas a uma organização social idêntica à dos povos australianos, é lícito afirmar que o totemismo trazia essa idéia no ventre.

É o que se pode observar num grande número de tribos americanas, especialmente as que pertencem à grande família dos Sioux: Omaha, Ponka, Kansas, Osage, Assiniboin, Dakota, Iowa, Winnebago, Mandan, Hidatsa, etc. Várias dessas sociedades são ainda organizadas em clãs, como os Omaha<sup>7</sup>, os Iowa<sup>8</sup>; outras o eram há não muito tempo e, segundo Dorsey, nelas se encontram "todas as

fundações do sistema totêmico como nas outras sociedades dos Sioux"<sup>9</sup>. Ora, entre esses povos, acima de todos os deuses particulares aos quais os homens prestam um culto, existe uma potência eminente chamada *wakan*<sup>10</sup>, da qual as demais são como que formas derivadas. Por causa de sua situação preponderante no panteão sioux, esse princípio foi visto às vezes como uma espécie de deus soberano, de Júpiter ou Jeová, e os viajantes freqüentemente traduziram *wakan* por "grande espírito". Era equivocarse gravemente sobre sua natureza verdadeira. O *wakan* não é, de maneira alguma, um ser pessoal: os indígenas não o concebem sob formas determinadas. "Eles dizem, conta um observador citado por Dorsey, que jamais viram o *wakanda*; por isso, não podem pretender personificá-lo."<sup>11</sup> Não é sequer possível defini-lo por atributos e caracteres determinados. "Nenhum termo, diz Riggs, pode exprimir a significação da palavra entre os Dakota. Ela compreende todo mistério, todo poder secreto, toda divindade."<sup>12</sup> Os seres que o Dakota reverencia, "a Terra, os quatro ventos, o Sol, a Lua, as estrelas, são manifestações dessa vida misteriosa e desse poder" que circula através de todas as coisas. Ora ele é representado sob a forma do vento, como um sopro que tem sua sede nos quatro pontos cardeais e que move tudo<sup>13</sup>; ora é a voz que se faz ouvir quando o trovão ressoa<sup>14</sup>; o Sol, a Lua, as estrelas são *wakan*<sup>15</sup>. Mas não há enumeração capaz de esgotar essa noção infinitamente complexa. Não se trata de um poder definido e definível, o poder de fazer isto ou aquilo; trata-se do Poder, de uma maneira absoluta, sem epíteto nem determinação de espécie alguma. As diversas potências divinas são apenas suas manifestações particulares e personificações; cada uma delas é esse poder visto sob um de seus múltiplos aspectos<sup>16</sup>. É o que levou um observador a dizer que "se trata de um deus essencialmente proteiforme, que muda de atributos e de funções conforme as circunstâncias"<sup>17</sup>. E os deuses não são os únicos seres que o *wakan* anima: ele é o princípio de tudo o que vive,

age e se move. "Toda a vida é wakan. E o mesmo acontece com tudo o que manifesta algum poder, como os ventos e as nuvens que se acumulam, ou resistência passiva, como o rochedo à beira do caminho."<sup>18</sup>

Entre os Iroqueses, cuja organização social tem um caráter totêmico ainda mais pronunciado, encontramos a mesma noção: a palavra *orenda* que serve para exprimi-la é o equivalente exato do wakan dos Sioux. "É uma potência mística, diz Hewitt, que o selvagem concebe como inerente a todos os corpos que compõem o meio onde ele vive... inerente às pedras, aos cursos d'água, às plantas e às árvores, aos animais e ao homem, aos ventos e às tempestades, às nuvens, ao trovão, aos relâmpagos, etc."<sup>19</sup> Essa potência é "vista pelo espírito rudimentar do homem como a causa eficiente de todos os fenômenos, de todas as atividades que se manifestam ao redor dele"<sup>20</sup>. Um feiticeiro, um xamã, tem *orenda*, mas o mesmo se dirá de um homem bem-sucedido em seus empreendimentos. No fundo, não há nada no mundo que não tenha sua parte de *orenda*; só que as partes são desiguais. Há seres, homens ou coisas, que são favorecidos, outros relativamente deserdados, e a vida universal consiste nas lutas desses *orenda* de desigual intensidade. Os mais intensos subordinam os mais fracos. Um homem supera seus concorrentes na caça ou na guerra? É que ele tem mais *orenda*. Se um animal escapa ao caçador que o persegue, é que o *orenda* do primeiro é maior que o do segundo.

A mesma idéia encontra-se entre os Shoshone com o nome de *pokunt*, entre os Algonquins com o nome de *manitu*<sup>21</sup>, de *nauala* entre os Kwakiutl<sup>22</sup>, de *yek* entre os Tlin-kit<sup>23</sup> e de *sgâna* entre os Haida<sup>24</sup>. Mas ela não é particular aos índios da América; foi na Melanésia que se a estudou pela primeira vez. É verdade que, em certas ilhas melanésias, a organização social atualmente não é mais de base totêmica; mas em todas elas o totemismo é ainda visível<sup>25</sup>, não importa o que tenha dito Codrington a respeito. Ora, encontramos nesses povos, sob o nome de *mana*, uma

noção que é o equivalente exato do wakan dos Sioux e do *orenda* dos Iroqueses. Eis a definição de *mana* dada por Codrington: "Os melanésios crêem na existência de uma força absolutamente distinta de toda força material, que age de todas as formas, seja para o bem, seja para o mal, e que o homem tem o maior interesse em possuir e dominar. É o *mana*. Creio compreender o sentido que essa palavra tem para os indígenas... Trata-se de uma força, de uma influência de ordem imaterial e, num certo sentido, sobrenatural; mas é pela força física que ela se revela, ou, então, por todo tipo de poder ou de superioridade que o homem possui. O *mana* não está fixado num objeto determinado, pode se estender a toda espécie de coisas... Toda a religião do melanésio consiste em tentar obter o *mana*, seja para proveito próprio, seja para o proveito de outrem."<sup>26</sup> Não é essa a noção mesma de força anônima e difusa cujo germe descobríamos há pouco no totemismo australiano? É a mesma impessoalidade, pois, diz Codrington, deve-se evitar ver nela uma espécie de ser supremo, idéia essa que "é completamente estranha" ao pensamento melanésio. A mesma ubiquidade: o *mana* não está situado em parte alguma de maneira definida, está em toda parte. Todas as formas da vida, todas as eficácias da ação, seja dos homens, dos seres vivos ou dos simples minerais, são atribuídas à sua influência<sup>27</sup>.

Portanto, não há temeridade alguma em atribuir às sociedades australianas uma idéia como a que tiramos da análise das crenças totêmicas, uma vez que a reencontramos, mas levada a um grau mais alto de abstração e de generalidade, na base de religiões que mergulham suas raízes no sistema australiano e que trazem visivelmente sua marca. As duas concepções são manifestamente aparentadas; diferem apenas em grau. Enquanto o *mana* é difuso em todo o universo, o que chamamos deus, ou, para ser mais exato, princípio totêmico, está localizado num círculo, certamente muito extenso, porém mais limitado, de seres e de coisas de espécies diferentes. É *mana*, mas



um pouco mais especializado, embora essa especialização seja, em suma, muito relativa.

Aliás, há o caso em que essa relação de parentesco tornou-se particularmente evidente. Entre os Omaha, existem totens de todo tipo, individuais e coletivos<sup>28</sup>; ora, todos eles são apenas formas particulares do wakan. "A fé do índio na eficácia do totem, diz a srta. Fletcher, repousava na sua concepção da natureza e da vida. Essa concepção era complexa e envolvia duas idéias essenciais. A primeira é que todas as coisas, animadas ou inanimadas, são penetradas por um princípio comum de vida; a segunda é que essa vida é contínua."<sup>29</sup> Ora, esse princípio comum de vida é o wakan. O totem é o meio pelo qual o indivíduo se coloca em relação com essa fonte de energia; se o totem tem poderes, é porque encarna o wakan. Se o homem que violou as interdições que protegem seu totem é atacado pela doença ou a morte, é porque a força misteriosa diante da qual se depara, o wakan, reage contra ele com uma intensidade proporcional ao choque sofrido<sup>30</sup>. Inversamente, do mesmo modo que o totem é wakan, o wakan, por sua vez, lembra, às vezes, pela maneira como é concebido, suas origens totêmicas. Com efeito, entre os Dakota, diz Say, o "wahconda" se manifesta ora sob a forma de um urso cinzento, ora de um bisão, de um castor ou de algum outro animal<sup>31</sup>. Claro que essa fórmula não poderia ser aceita sem reserva. O wakan é avesso a toda personificação e, portanto, é pouco provável que alguma vez tenha sido pensado em sua generalidade abstrata com o auxílio de símbolos tão definidos. Mas a observação de Say aplica-se provavelmente às formas particulares que ele assume ao especializar-se na realidade concreta da vida. Ora, se realmente houve um tempo em que essas especializações do wakan testemunhavam uma afinidade tão marcada pela forma animal, teríamos aí mais uma prova dos laços estreitos que unem essa noção às crenças totêmicas<sup>32</sup>.

Pode-se, aliás, explicar por que, na Austrália, a idéia de mana era incapaz de atingir o grau de abstração e ge-

neralidade que alcançou em sociedades mais avançadas. Não é somente por causa da insuficiente aptidão que pode ter o australiano para abstrair e generalizar: a natureza do meio social, antes de tudo, é que impunha esse particularismo. Com efeito, enquanto o totemismo permanece na base da organização cultural, o clã conserva, na sociedade religiosa, uma autonomia muito pronunciada, embora não absoluta. É verdade que, num certo sentido, pode-se dizer que cada grupo totêmico não é mais que uma capela da igreja tribal; mas é uma capela que goza de larga independência. O culto que aí se celebra, sem formar um todo auto-suficiente, mantém, no entanto, com os demais apenas relações exteriores: eles se justapõem sem se penetrarem; o totem de um clã só é plenamente sagrado para esse clã. Por conseguinte, o grupo das coisas que dizem respeito a cada clã e que fazem parte dele tanto quanto os homens, tem a mesma individualidade e a mesma autonomia. Cada qual é representado como irredutível aos grupos similares, como que separado deles por uma solução de continuidade, constituindo uma espécie de reino distinto. Nessas condições, não podia surgir a idéia de que esses mundos heterogêneos fossem apenas manifestações variadas de uma única e mesma força fundamental; devia-se, ao contrário, supor que a cada um deles correspondia um mana especificamente diferente e cuja ação não podia estender-se além do clã e do círculo de coisas que lhe eram atribuídas. A noção de um mana único e universal só podia nascer a partir do momento em que uma religião da tribo se desenvolvesse acima dos cultos de clãs e os absorvesse mais ou menos completamente. Foi com o sentido da unidade tribal que despertou o sentido da unidade substancial do mundo. Certamente, mostraremos mais adiante<sup>33</sup> que as sociedades da Austrália já conhecem um culto comum à tribo inteira. Mas, se esse culto representa a forma mais elevada das religiões australianas, ele não conseguiu modificar os princípios sobre os quais elas repousam: o totemismo é essencialmen-

te uma religião federativa que não pode ultrapassar certo grau de centralização sem deixar de ser o que é.

Um fato característico mostra bem que é essa a razão profunda que, na Austrália, manteve a noção de mana nesse estado de especialização. As forças propriamente religiosas, pensadas sob a forma dos totens, não são as únicas com as quais o australiano se crê obrigado a contar. Há também aquelas de que o mágico, mais particularmente, dispõe. Enquanto as primeiras são, em princípio, consideradas como salutares e benéficas, as segundas têm por função, acima de tudo, causar a morte e a doença. Ao mesmo tempo que pela natureza de seus efeitos, elas diferem também pelas relações que mantêm respectivamente com a organização da sociedade. Um totem é sempre próprio de um clã, ao passo que a magia é uma instituição tribal e mesmo intertribal. As forças mágicas não pertencem como algo específico a uma porção determinada da tribo. Para servir-se delas, basta possuir as receitas eficazes. Do mesmo modo, todos estão expostos a sentir seus efeitos e devem, portanto, procurar se prevenir. Trata-se de forças vagas que não se prendem especialmente a nenhuma divisão social determinada e que podem inclusive estender sua ação para além da tribo. Ora, é notável que, entre os Arunta e os Loritja, elas sejam concebidas como simples aspectos e formas particulares de uma mesma e única força, chamada em arunta *Arungquitha* ou *Arunkulta*<sup>34</sup>. "Esse é um termo, dizem Spencer e Gillen, de significação um pouco vaga; mas, na sua base, encontra-se sempre a idéia de *um poder sobrenatural de natureza ruim...* A palavra se aplica indiferentemente à má influência que se desprende de um objeto ou ao objeto mesmo onde ela reside a título temporário ou permanente."<sup>35</sup> "Por *arunkulta*, diz Strehlow, o indígena entende uma força que suspende bruscamente a vida e ocasiona a morte daquele em quem ela se introduziu."<sup>36</sup> Dá-se esse nome às ossadas, às peças de madeira de onde se tiram sortilégios maléficos, aos venenos animais ou vegetais.

Trata-se, pois, muito precisamente, de um mana nocivo. Grey assinala nas tribos que observou uma noção exatamente idêntica<sup>37</sup>. Assim, entre esses diferentes povos, enquanto as forças propriamente religiosas não conseguem se desfazer de uma certa heterogeneidade, as forças mágicas são concebidas como sendo todas da mesma natureza: são representadas aos espíritos em sua unidade genérica. Como pairam acima da organização social, acima de suas divisões e subdivisões, elas se movem num espaço homogêneo e contínuo onde não encontram nada que as diferencie. As outras, ao contrário, estando localizadas em contextos sociais definidos e distintos, diversificam-se e particularizam-se à imagem dos meios onde estão situadas.

Assim se percebe o quanto a noção de força religiosa impessoal está no sentido e no espírito do totemismo australiano, pois ela se constitui com clareza tão logo não haja causa contrária que se lhe oponha. É verdade que o *arungquitha* é uma força puramente mágica. Mas, entre as forças mágicas e as forças religiosas, não há diferença de natureza<sup>38</sup>; às vezes, elas são até designadas pelo mesmo nome: na Melanésia, o mágico e seus sortilégios possuem mana, da mesma forma que os agentes e os ritos do culto regular<sup>39</sup>. A palavra *orenda*, entre os Iroqueses<sup>40</sup>, é empregada da mesma maneira. Pode-se, portanto, inferir legitimamente a natureza de umas com base na das outras<sup>41</sup>.

### III

O resultado a que nos conduz a análise precedente não interessa apenas à história do totemismo, mas também à gênese do pensamento religioso em geral.

Sob pretexto de que o homem, na origem, é dominado pelos sentidos e pelas representações sensíveis, afirmou-se com frequência que ele havia começado por conceber o divino sob a forma concreta de seres definidos e pessoais. Os fatos não confirmam essa conjectura. Acaba-

mos de descrever um conjunto, sistematicamente articulado, de crenças religiosas que temos motivos para considerar como muito primitivo, no entanto não encontramos nele personalidades desse tipo. O culto propriamente totêmico não se dirige nem a estes animais ou àquelas plantas determinadas, nem mesmo a uma espécie vegetal ou animal, mas a uma vaga potência, dispersa através das coisas<sup>42</sup>. Mesmo nas religiões mais elevadas que saíram do totemismo, como as que vemos entre os índios da América do Norte, essa idéia, longe de apagar-se, torna-se mais consciente de si; enuncia-se com uma clareza que não possuía antes, ao mesmo tempo em que alcança uma generalidade mais alta. É ela que domina todo o sistema religioso.

Tal é a matéria-prima com que foram construídos os seres diversos que as religiões de todos os tempos consagraram e adoraram. Os espíritos, os demônios, os gênios e os deuses de todo porte não são senão as formas concretas que essa energia, essa "potencialidade", como diz Howitt<sup>43</sup>, assumiu ao individualizar-se, ao fixar-se num objeto determinado ou em certo ponto do espaço, ao concentrar-se em torno de um ser ideal e legendário, mas concebido como real pela imaginação popular. Um dakota, interrogado pela srta. Fletcher, exprimia numa linguagem cheia de detalhes essa consubstancialidade essencial de todas as coisas sagradas. "Tudo o que se move, detém-se aqui ou ali, num momento ou noutro. O pássaro que voa se detém num lugar para fazer o ninho, num outro para descansar de seu vôo. O homem que caminha, detém-se quando lhe agrada. Acontece o mesmo com a divindade. O Sol, tão brilhante e magnífico, é um lugar onde ela se deteve. As árvores e os animais são outros. O índio pensa nesses lugares e envia a eles suas preces, para que estas atinjam o local onde o deus estacionou e para que obtenham assistência e bênção."<sup>44</sup> Dito de outro modo, o wakan (pois é dele que se trata) vai e vem pelo mundo, e as coisas sagradas são os pontos onde ele pouxa. Eis-nos, desta vez, bem longe tanto do naturismo co-

mo do animismo. Se o Sol, a Lua e as estrelas foram adorados, não deveram essa honra à sua natureza intrínseca, às suas propriedades distintivas, mas ao fato de terem sido concebidos como participantes dessa força que é a única a conferir às coisas seu caráter sagrado, que se encontra em vários outros seres, inclusive os mais ínfimos. Se as almas dos mortos foram objeto de ritos, não é porque as supunham feitas de uma espécie de substância fluida e impalpável; não é porque se assemelhavam à sombra projetada por um corpo ou a seu reflexo na superfície das águas. A leveza, a fluidez não são suficientes para conferir a santidade; mas só foram investidas dessa dignidade na medida em que havia nelas algo dessa mesma força, fonte de toda religiosidade.

Pode-se compreender melhor, agora, por que nos foi impossível definir a religião pela idéia de personalidades míticas, deuses ou espíritos: é que essa maneira de representar as coisas religiosas de modo nenhum é inerente à sua natureza. O que encontramos na origem e na base do pensamento religioso não são objetos ou seres determinados e distintos que possuem por si próprios um caráter sagrado, mas sim poderes indefinidos, forças anônimas, mais ou menos numerosas conforme as sociedades, às vezes até reduzidas à unidade, cuja impessoalidade é estritamente comparável à das forças físicas que têm suas manifestações estudadas pelas ciências da natureza. Quanto às coisas sagradas particulares, são apenas formas individualizadas desse princípio essencial. Portanto, não é surpreendente que, mesmo nas religiões em que existem divindades reconhecidas, haja ritos que possuem uma virtude eficaz em si mesmos e independentemente de toda intervenção divina. É que essa força pode ligar-se às palavras pronunciadas, aos gestos efetuados, tanto quanto a substâncias corporais; a voz e os movimentos podem servir-lhe de veículo, e por intermédio deles ela pode produzir os efeitos de que é capaz, sem que nenhum deus ou espírito colaborem. Inclusive, se ela vier a concentrar-se eminente-



mente num rito, este se tornará, através dela, criador de divindades<sup>45</sup>. Eis também por que talvez não haja personalidade divina que não conserve algo de impessoal. Mesmo aqueles que a concebem mais claramente sob uma forma concreta e sensível, pensam-na, ao mesmo tempo, como um poder abstrato que só pode ser definido pela natureza de sua eficácia, como uma força que se desdobra no espaço e que está, ao menos em parte, em cada um de seus efeitos.

É o poder de produzir a chuva ou o vento, a colheita ou a luz do dia; Zeus está em cada uma das gotas de chuva que caem, assim como Ceres em cada um dos feixes da colheita<sup>46</sup>. Muitas vezes, inclusive, essa eficácia é tão imperfeitamente determinada que o crente só pode ter uma noção muito imprecisa dela. Foi essa imprecisão, aliás, que tornou possíveis os sincretismos e desdobramentos ao longo dos quais os deuses se fragmentaram, se desmembraram, se confundiram de várias maneiras. Talvez não haja religião em que o mana original, seja único ou plural, tenha se determinado inteiramente num número bem definido de seres discretos e incomunicáveis entre si; cada um deles conserva sempre uma espécie de auréola de impessoalismo que o torna apto a entrar em combinações novas, e isto não por causa de uma simples sobrevivência, mas porque está na natureza das forças religiosas não poder individualizar-se completamente.

Essa concepção que o simples estudo do totemismo nos sugeriu, tem a seu favor, além disso, o fato de vários estudiosos terem sido recentemente conduzidos a ela através de pesquisas muito diferentes e independentes umas das outras. Tende a se produzir sobre esse ponto uma concordância espontânea que merece ser assinalada, pois se trata de uma conjectura de objetividade.

Desde 1899, mostrávamos a necessidade de não fazer entrar na definição do fato religioso nenhuma noção de personalidade mítica<sup>47</sup>. Em 1900, Marrett assinalava a existência de uma fase religiosa que ele chamava *pré-animis-*

*ta*, e na qual os ritos teriam se dirigido a forças impessoais, tais como o mana melanésio ou o wakan dos Omaha e dos Dakota<sup>48</sup>. Contudo, Marrett não chegava a afirmar que, sempre e em todos os casos, a noção de espírito é lógica e cronologicamente posterior à de mana e dela derivada; ele parecia até disposto a admitir que essa noção teria às vezes se constituído de maneira independente e que, portanto, o pensamento religioso decorre de uma dupla fonte<sup>49</sup>. Por outro lado, concebia o mana como uma propriedade inerente às coisas, como um elemento de sua fisionomia, pois, segundo ele, se trataria simplesmente do caráter que atribuímos a tudo o que vai além do ordinário, a tudo o que nos inspira um sentimento de temor ou de admiração<sup>50</sup>. Era quase voltar à teoria naturista<sup>51</sup>.

Pouco tempo depois, Hubert e Mauss, empreendendo fazer uma teoria geral da magia, estabeleciam que a magia inteira repousa na noção de mana<sup>52</sup>. Dado o estreito parentesco entre o rito mágico e o rito religioso, podia-se prever que a mesma teoria devesse ser aplicável à religião. Foi o que sustentou Preuss numa série de artigos publicados em *Globus*<sup>53</sup> no mesmo ano. Apoiando-se sobretudo em fatos tomados das civilizações americanas, Preuss empenhou-se em demonstrar que as idéias de alma e de espírito só se constituem depois das de poder e de força impessoal, que as primeiras não são mais que uma transformação das segundas e que conservam, até uma época relativamente tardia, a marca de sua impessoalidade primeira. Ele mostrou, com efeito, que, mesmo em religiões avançadas, tais idéias são representadas sob a forma de vagos eflúvios que emanam automaticamente das coisas nas quais residem, que tendem inclusive a escapar por todas as vias que lhes são abertas: a boca, o nariz, todos os orifícios do corpo, o hálito, o olhar, a fala, etc. Ao mesmo tempo, Preuss mostrava tudo o que elas têm de proteiformes, a extrema plasticidade que lhes permite adaptar-se sucessivamente e quase simultaneamente aos empregos mais variados<sup>54</sup>. É verdade que, se nos ati-



véssemos à letra da terminologia empregada por esse autor, poderíamos pensar que essas forças são para ele de natureza mágica, e não religiosa: ele as chama feitiços (*Zauber, Zauberkräfte*). Mas é visível que, ao exprimir-se assim, ele não entende colocá-las fora da religião, pois é em ritos essencialmente religiosos que as mostra atuantes, por exemplo, nas grandes cerimônias mexicanas<sup>55</sup>. Se utiliza tais expressões, é certamente na falta de outras que marquem melhor a impessoalidade dessas forças e a espécie de mecanismo segundo o qual elas operam.

Assim, de todos os lados, a mesma idéia tende a se manifestar<sup>56</sup>. Tem-se cada vez mais a impressão de que as construções mitológicas, mesmo as mais elementares, são produtos secundários<sup>57</sup> e encobrem um fundo de crenças – ao mesmo tempo mais simples e mais obscuras, mais vagas e mais essenciais – que constituem as bases sólidas sobre as quais os sistemas religiosos se edificaram. Foi esse fundo primitivo que nos permitiu fazer a análise do totemismo. Os vários autores cujas pesquisas acabamos de mencionar só chegaram a essa concepção através de fatos tomados de religiões muito diversas, algumas delas correspondendo inclusive a uma civilização já bastante avançada, por exemplo, as religiões do México, muito utilizadas por Preuss. Podia-se, portanto, perguntar se a teoria se aplicava igualmente às religiões mais simples. Mas, como não se pode descer mais abaixo do totemismo, não nos expusemos a esse risco de erro e, ao mesmo tempo, temos chances de haver encontrado a noção inicial da qual derivaram as idéias de wakan e de mana: é a noção do princípio totêmico<sup>58</sup>.

#### IV

Mas essa noção não é apenas de uma importância primordial, por causa do papel que desempenhou no desenvolvimento das idéias religiosas: possui também um

aspecto leigo que interessa à história do pensamento científico. É a primeira forma da noção de força.

O wakan, com efeito, tem no mundo, tal como o concebem os Sioux, o mesmo papel que as forças através das quais a ciência explica os diversos fenômenos da natureza. Não que ele seja pensado sob a forma de uma energia exclusivamente física; veremos, ao contrário, no capítulo seguinte, que os elementos que servem para formar sua idéia são tomados dos reinos mais diferentes. Mas essa natureza compósita lhe permite precisamente ser utilizado como um princípio de explicação universal. É dele que provém toda vida<sup>59</sup>: “toda vida é wakan”, e pelo termo vida deve-se entender tudo o que age e reage, tudo o que move ou é movido, tanto no reino mineral como no biológico. O wakan é a causa de todos os movimentos que se produzem no universo. Vimos do mesmo modo que o orenda dos Iroqueses é “a causa eficiente de todos os fenômenos e de todas as atividades que se manifestam ao redor do homem”. Trata-se de um poder “inerente a todos os corpos, a todas as coisas”<sup>60</sup>. É o orenda que faz que o vento sopra, que o Sol ilumine e aqueça a Terra, que as plantas cresçam, que os animais se reproduzam, que o homem seja forte, hábil, inteligente. Quando o iroquês diz que a vida da natureza inteira é o produto dos conflitos que se estabelecem entre os orenda de intensidade desigual dos diferentes seres, ele não faz senão exprimir em sua linguagem a idéia moderna de que o mundo é um sistema de forças que se limitam, se contêm e se equilibram.

O melanésio atribui ao mana o mesmo tipo de eficácia. É graças a seu mana que um homem é bem-sucedido na caça ou na guerra, que suas plantações têm um bom rendimento, que seus rebanhos prosperam. Se a flecha atinge seu alvo, é que está carregada de mana; a mesma razão faz que uma rede pegue muitos peixes, que uma canoa navegue bem<sup>61</sup>, etc. É verdade que, se tomássemos ao pé da letra certas expressões de Codrington, o mana

seria a causa a que se refere especialmente “tudo o que ultrapassa o poder do homem, tudo o que está fora do andamento normal da natureza”<sup>62</sup>. Mas, dos exemplos mesmos que ele cita, resulta que a esfera do mana é bem mais extensa. Em realidade, ele serve para explicar fenômenos usuais e correntes; não há nada de sobre-humano nem de sobrenatural em um barco navegar, em um caçador pegar a caça, etc. Só que, entre esses acontecimentos da vida diária, há alguns tão insignificantes e familiares que passam despercebidos, não reparamos neles e, portanto, não sentimos necessidade de explicá-los. O conceito de mana só se aplica àqueles que têm suficiente importância para atrair a reflexão, para despertar um mínimo de interesse e curiosidade; mas eles não são maravilhosos por esse motivo. E o que é verdade para o mana, como para o orenda e o wakan, pode igualmente ser dito do princípio totêmico. É por ele que se mantém a vida dos membros do clã, dos animais ou das plantas da espécie totêmica, assim como de todas as coisas classificadas sob o totem e que participam de sua natureza.

A noção de força é, pois, de origem religiosa. Foi da religião que a filosofia, primeiro, e depois as ciências, a tomaram emprestada. É o que já havia pressentido Comte, por isso ele fazia da metafísica a herdeira da “teologia”. Só que ele concluía daí que a idéia de força está destinada a desaparecer da ciência, pois, em razão de suas origens míticas, recusava-lhe todo valor objetivo. Iremos mostrar, ao contrário, que as forças religiosas são reais, por mais imperfeitos que possam ser os símbolos com a ajuda dos quais foram pensadas. E veremos que o mesmo se dá com o conceito de força em geral.

## CAPÍTULO VII

### ORIGENS DESSAS CRENÇAS

(Final)

#### III – Gênese da noção de princípio ou mana totêmico

A proposição estabelecida no capítulo precedente determina os termos nos quais deve se colocar o problema das origens do totemismo. Já que o totemismo é dominado inteiramente pela noção de um princípio quase divino, imanente a certas categorias de homens e de coisas e pensado sob uma forma animal ou vegetal, explicar essa religião é essencialmente explicar essa crença; é saber como os homens puderam ser levados a construir tal idéia e com que materiais a construíram.

#### I

Manifestamente, isso não se deve às sensações que as coisas que serviam de totens podiam despertar nas consciências; mostramos que elas são em geral insignificantes. O lagarto, a lagarta, o rato, a formiga, a rã, o peru, a carpa, a ameixeira, a cacatua, etc., para citar apenas nomes que ocorrem com frequência nas listas de totens aus-

tralianos, não são capazes de produzir no homem essas grandes e fortes impressões que por algum aspecto se assemelhem às emoções religiosas e de imprimir nos objetos que as suscitam um caráter sagrado. Claro que o mesmo não vale para os astros, para os grandes fenômenos atmosféricos que, ao contrário, têm tudo para impressionar as imaginações; mas ocorre justamente que só em circunstâncias muito excepcionais eles servem de totens; é provável inclusive que tenham sido chamados a cumprir esse ofício apenas tardiamente<sup>1</sup>. Portanto, não era a natureza intrínseca da coisa cujo nome o clã trazia que a designava a ser objeto de um culto. Aliás, se os sentimentos que ela inspira fossem realmente a causa determinante dos ritos e das crenças totêmicas, essa coisa seria também o ser sagrado por excelência; os animais ou as plantas empregados como totens é que desempenhariam o papel eminente na vida religiosa. Ora, sabemos que o centro do culto encontra-se noutra parte. São as representações figurativas dessa planta ou desse animal, são os diversos emblemas e símbolos totêmicos que possuem o máximo de santidade; é neles, portanto, que está a fonte da religiosidade, e os objetos reais que esses emblemas representam não recebem senão um reflexo dela.

Assim, o totem é antes de tudo um símbolo, a expressão material de alguma outra coisa<sup>2</sup>. Mas de quê?

Da análise mesma a que procedemos, resulta que ele exprime dois tipos de coisas diferentes. De um lado, é a forma exterior e sensível daquilo que chamamos de princípio ou deus totêmico. Mas, por outro lado, é também o símbolo dessa sociedade determinada que é o clã. O totem é sua bandeira, o sinal pelo qual cada clã se distingue dos demais, a marca visível de sua personalidade, marca que se estende a tudo que faz parte do clã de uma maneira ou outra, homens, animais e coisas. Portanto, se ele é, ao mesmo tempo, símbolo do deus e da sociedade, não é que o deus e a sociedade são uma coisa só? De que maneira o emblema do grupo poderia ter se tornado a figura

dessa quase divindade, se o grupo e a divindade fossem duas realidades distintas? Por conseguinte, o deus do clã, o princípio totêmico, só pode ser o próprio clã, mas hipostasiado e representado às imaginações sob as aparências sensíveis do vegetal ou do animal que serve de totem.

Mas como foi possível essa apoteose e por que ela ocorreu desse modo?

## II

De uma maneira geral, não há dúvida de que uma sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, pela simples ação que exerce sobre eles, a sensação do divino; pois ela é para seus membros o que um deus é para seus fiéis. Com efeito, um deus é antes de tudo um ser que o homem concebe, sob certos aspectos, como superior a si mesmo e do qual acredita depender. Quer se trate de uma personalidade consciente, como Zeus ou Jeová, quer de forças abstratas, como aquelas postas em ação no totemismo, o fiel, em ambos os casos, se crê obrigado a certas maneiras de agir que lhe são impostas pela natureza do princípio sagrado com o qual se sente em contato. Ora, também a sociedade provoca em nós a sensação de uma perpétua dependência. Por ter uma natureza que lhe é própria, diferente da nossa natureza de indivíduo, ela persegue fins que lhe são igualmente específicos, mas, como não pode atingi-los, a não ser por intermédio de nós, reclama imperiosamente nossa colaboração. Exige que, esquecidos de nossos interesses, façamo-nos seus servidores e submetemos a todo tipo de aborrecimentos, privações e sacrifícios, sem os quais a vida social seria impossível. É assim que a todo instante somos obrigados a sujeitar-nos a regras de conduta e de pensamento que não fizemos nem quisemos, e que, inclusive, são às vezes contrárias a nossas inclinações e a nossos instintos mais fundamentais.



Todavia, se a sociedade obtivesse de nós essas concessões e esses sacrifícios apenas por uma coerção material, ela não poderia despertar em nós mais que a idéia de uma força física à qual devemos ceder por necessidade, não de uma potência moral como aquelas que as religiões adoram. Mas, em realidade, o domínio que ela exerce sobre as consciências deve-se bem menos à supremacia física cujo privilégio detém, do que à autoridade moral de que é investida. Se acatamos suas ordens, não é simplesmente porque está armada de maneira a triunfar de nossas resistências; é antes de tudo por ser o objeto de um verdadeiro respeito.

Diz-se de um sujeito, individual ou coletivo, que ele inspira respeito quando a representação que o exprime nas consciências é dotada de tal força que, automaticamente, suscita ou inibe atos, *sem levar em conta qualquer consideração relativa aos efeitos úteis ou prejudiciais desses atos*. Quando obedecemos a uma pessoa em razão da autoridade moral que lhe reconhecemos, seguimos seus conselhos, não porque nos pareçam sensatos, mas porque é imanente à idéia que fazemos dessa pessoa uma energia psíquica de um certo tipo, que dobra nossa vontade e a inclina no sentido indicado. O respeito é a emoção que experimentamos quando sentimos essa pressão interior e inteiramente espiritual produzir-se em nós. O que nos determina, então, não são as vantagens ou os inconvenientes da atitude que nos é prescrita ou recomendada, mas a maneira pela qual nos representamos aquele que nos recomenda ou prescreve tal atitude. Eis por que o mandamento se exprime geralmente em formas breves, categóricas, que não dão margem à hesitação: na medida em que é um mandamento e age por suas próprias forças, ele exclui toda idéia de deliberação e de cálculo e deve sua eficácia à intensidade do estado mental no qual é dado. É essa intensidade que constitui o que chamamos de ascendente moral.

Ora, as maneiras de agir que a sociedade tem o maior interesse em impor a seus membros estão marcadas, por

isso mesmo, com o sinal distintivo que provoca o respeito. Como elas são elaboradas em comum, a vivacidade com que são pensadas por cada espírito particular repercute em todos os outros e reciprocamente. As representações que as exprimem em cada um de nós têm, portanto, uma intensidade que os estados de consciência puramente privados não poderiam atingir, pois elas têm a força das inumeráveis representações individuais que serviram para formar cada uma delas. É a sociedade que fala pela boca daqueles que as afirmam em nossa presença; é ela que ouvimos ao ouvi-los, e a voz de todos tem um acento que a de um só não poderia ter<sup>3</sup>. A violência mesma com que a sociedade reage, por meio da censura ou da repressão material, contra as tentativas de dissidência, manifestando com estrépito o ardor da convicção comum, contribui para reforçar seu domínio<sup>4</sup>. Em uma palavra, quando uma coisa é objeto de um estado da opinião, a representação que cada indivíduo faz dela extrai de suas origens, das condições nas quais ela se formou, um poder de ação que é sentido mesmo por aqueles que não se submetem a ela. Essa representação tende a rechaçar, a manter à distância as que a contradizem; ela ordena, ao contrário, atos que a realizem, e isto não por uma coerção material ou pela perspectiva de uma coerção desse gênero, mas pela simples irradiação da energia mental nela contida. Ela possui uma eficácia que se deve unicamente a suas propriedades psíquicas, e é precisamente por este sinal que se reconhece a autoridade moral. A opinião, coisa social por excelência, é portanto uma fonte de autoridade, e pode-se mesmo perguntar se toda autoridade não é filha da opinião<sup>5</sup>. Objetar-se-á que a ciência é com frequência antagonista da opinião, cujos erros combate e retifica. Mas a ciência só pode ter êxito nessa tarefa se tiver suficiente autoridade e não pode obter essa autoridade a não ser da própria opinião. Se um povo não tiver fé na ciência, nenhuma demonstração científica terá influência sobre os espíritos. Mesmo hoje, se a ciência vier a re-

sistir a uma corrente muito forte da opinião pública, correrá o risco de perder seu crédito<sup>6</sup>.

Uma vez que é por vias mentais que a pressão social se exerce, ela não podia deixar de dar ao homem a idéia de que existe fora dele uma ou várias forças, morais e ao mesmo tempo eficazes, das quais depende. Essas forças, ele devia concebê-las, em parte, como exteriores a ele, já que lhe falam num tom de comando, inclusive ordenando-lhe às vezes a praticar violência contra suas inclinações mais naturais. Certamente, se ele pudesse ver imediatamente que essas influências que sofre emanam da sociedade, o sistema das interpretações mitológicas não teria nascido. Mas a ação social segue caminhos muito indiretos e obscuros, emprega mecanismos psíquicos complexos demais para que o observador vulgar possa perceber de onde ela vem. Enquanto a análise científica não vier ensinar-lhe isto, ele perceberá que é agido, mas não por quem é agido. Assim, é obrigado a construir peça por peça a noção dessas forças com as quais se sente em contato, e por aí já se pode entrever de que maneira foi levado a concebê-las sob formas que lhes são estranhas e a transfigurá-las pelo pensamento.

Mas um deus não é apenas uma autoridade da qual dependemos; é também uma força sobre a qual se apóia nossa força. O homem que obedeceu a seu deus e que, por essa razão, acredita tê-lo consigo, aborda o mundo com confiança e com o sentimento de uma energia acrescida. Do mesmo modo, a ação social não se limita a reclamar de nós sacrifícios, privações e esforços. Pois a força coletiva não nos é inteiramente exterior; não nos move apenas de fora; como a sociedade não pode existir senão nas consciências individuais e por elas<sup>7</sup>, é preciso que ela penetre e se organize em nós; torna-se, assim, parte integrante de nosso ser e, por isso mesmo, eleva-o e o faz crescer.

Há circunstâncias em que essa ação reconfortante e vivificadora da sociedade é particularmente manifesta. No

seio de uma assembléia que uma paixão comum inflama, tornamo-nos suscetíveis de sentimentos e atos de que seríamos incapazes quando reduzidos a nossas simples forças; e, quando a assembléia é dissolvida, quando, novamente sós, recaímos em nosso nível ordinário, podemos avaliar então a altura a que fôramos elevados acima de nós mesmos. A história está cheia de exemplos desse tipo. Basta pensar na noite de 4 de agosto [de 1789], em que uma assembléia foi de repente levada a um ato de sacrifício e abnegação ao qual cada um de seus membros se recusava na véspera e do qual todos se surpreenderam no dia seguinte<sup>8</sup>. É por essa razão que todos os partidos, políticos, econômicos, confessionais, preocupam-se em realizar periodicamente reuniões em que seus adeptos possam renovar sua fé manifestando-a em comum. Para revigorar sentimentos que, entregues a si próprios, se estiolariam, basta reaproximar e pôr em contato mais íntimo e mais ativo aqueles que os experimentam. Eis também o que explica a atitude tão particular do homem que fala a uma multidão, se, ao menos, chegou a entrar em comunhão com ela. Sua linguagem tem uma espécie de grandiloquência que seria ridícula nas circunstâncias ordinárias; seus gestos têm algo de dominador; seu pensamento mesmo é impaciente com a moderação e deixa-se levar facilmente a todo tipo de exageros. É que ele sente dentro de si como que uma pleitora anormal de forças que transbordam e tendem a se espalhar ao redor; às vezes, inclusive, dá a impressão de ser dominado por uma força moral que o ultrapassa e da qual é apenas o intérprete. É nesse traço que se reconhece o que seguidamente foi chamado de demônio da inspiração oratória. Ora, esse acréscimo excepcional de forças é muito real: vem-lhe do grupo mesmo ao qual se dirige. Os sentimentos que ele provoca com sua fala retornam para ele, mas acrescidos, amplificados, e reforçam ainda mais seu sentimento próprio. As energias passionais que ele desencadeia repercutem nele e fazem aumentar seu tom vital. Não é mais um simples indivíduo que fala, é um grupo encarnado e personificado.

Além desses estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis em que essa influência tonificante da sociedade se faz sentir com mais continuidade e muitas vezes até com mais impacto. Há períodos históricos em que, sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se bem mais freqüentes e ativas. Os indivíduos se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criativas. Ora, essa superatividade tem por efeito uma estimulação geral das forças individuais. Vive-se mais e de outra forma do que em tempos normais. As mudanças não são apenas de nuanças e de graus; o homem torna-se outro. As paixões que o agitam são de tal intensidade que não podem se satisfazer senão por atos violentos, desmesurados: atos de heroísmo sobre-humano ou de barbárie sanguinária. É o que explica, por exemplo, as Cruzadas<sup>9</sup> e tantas cenas, sublimes ou selvagens, da Revolução Francesa<sup>10</sup>. Sob a influência da exaltação geral, vemos o burguês mais medíocre ou mais inofensivo transformar-se ou em herói, ou em carrasco<sup>11</sup>. E todos esses processos mentais são tão claramente os que estão na raiz da religião, que os próprios indivíduos com freqüência representaram sob uma forma expressamente religiosa a pressão à qual cediam assim. Os cruzados acreditavam sentir Deus presente no meio deles e ordenando-lhes partir à conquista da Terra Santa; Joana d'Arc acreditava obedecer a vozes celestes<sup>12</sup>.

Mas não é somente nessas circunstâncias excepcionais que a ação estimulante da sociedade se faz sentir; não há, por assim dizer, um instante de nossa vida no qual algum afluxo de energia não nos venha de fora. O homem que cumpre seu dever encontra, nas manifestações de todo tipo pelas quais se exprimem a simpatia, a estima, a afeição que seus semelhantes têm por ele, uma impressão de reconforto, da qual muitas vezes não se dá conta, mas que o sustenta. O sentimento que a sociedade tem dele realça o sentimento que ele tem de si mesmo. Por estar em

harmonia moral com seus companheiros, ele terá mais confiança, coragem, ousadia na ação, exatamente como o fiel que crê sentir o olhar de seu deus voltado com benevolência para ele. Produz-se, assim, como que uma sustentação perpétua de nosso ser moral. Como ela varia conforme grande quantidade de circunstâncias exteriores, conforme nossas relações com os grupos sociais que nos cercam sejam mais ou menos ativas, conforme o que são esses grupos, não podemos deixar de sentir que esse vigor moral depende de uma causa externa: mas não percebemos onde está essa causa nem o que ela é. Assim, concebemo-la correntemente sob a forma de uma força moral que, embora nos sendo imanente, representa em nós algo mais que nós: é a consciência moral da qual, aliás, o homem comum jamais fez uma representação um pouco distinta, a não ser com a ajuda de símbolos religiosos.

Além dessas forças em estado livre que a todo momento vêm renovar as nossas, há aquelas que estão fixadas nas técnicas e tradições de todo tipo que utilizamos. Falamos uma língua que não fomos nós que fizemos; servimo-nos de instrumentos que não inventamos; invocamos direitos que não instituímos; a cada geração é transmitido um tesouro de conhecimentos que não foi ela que acumulou, etc. É à sociedade que devemos esses bens variados da civilização, e se, em geral, não vemos de que fonte os obtivemos, sabemos pelo menos que não são obra nossa. Ora, são eles que dão ao homem sua fisionomia pessoal entre todos os seres, pois o homem só é um homem porque é civilizado. Portanto, não podia deixar de sentir que existem fora dele causas atuantes de que procedem os atributos característicos de sua natureza e como que poderes benevolentes que o assistem, que o protegem e que lhe asseguram um destino privilegiado. E a esses poderes ele devia necessariamente conceder uma dignidade compatível com o alto valor dos bens que lhes atribuíam<sup>13</sup>.

Assim, o meio no qual vivemos nos aparece povoado de forças ao mesmo tempo imperiosas e de amparo, au-



gustas e benfeitas, com as quais estamos em contato. Já que elas exercem sobre nós uma pressão de que temos consciência, necessitamos localizá-las fora de nós, como fazemos em relação às causas objetivas de nossas sensações. Mas, por outro lado, os sentimentos que elas nos inspiram diferem em natureza dos que temos para com as simples coisas sensíveis. Enquanto estas se reduzem a seus caracteres empíricos tais como se manifestam na experiência vulgar, enquanto a imaginação religiosa não veio metamorfoseá-las, nada sentimos por elas que se assemelhe ao respeito e elas não possuem nada capaz de nos elevar acima de nós mesmos. As representações que as exprimem nos aparecem, portanto, como muito diferentes daquelas que as influências coletivas despertam em nós. Tanto umas quanto as outras formam em nossa consciência dois círculos de estados mentais, distintos e separados, como as duas formas de vida a que correspondem. Em consequência, temos a impressão de estarmos em contato com duas espécies de realidades distintas, que uma linha de demarcação claramente traçada separa uma da outra: o mundo das coisas profanas, de um lado, e o das coisas sagradas, de outro.

De resto, tanto no presente como na história, vemos a sociedade incessantemente criar de todas as maneiras coisas sagradas. Se ela vier a se apaixonar por um homem, se acreditar descobrir nele as principais aspirações que a agitam, assim como os meios de satisfazê-las, esse homem será posto numa categoria à parte e como que divinizado. Ele será investido pela opinião de uma majestade inteiramente análoga à que protege os deuses. Foi o que aconteceu com tantos soberanos, em quem sua época depositava fé: se não eram transformados em deuses, pelo menos eram vistos como representantes diretos da divindade. E o que mostra bem que a sociedade é a única autora desse tipo de apoteose, é que seguidamente sucedeu-lhe consagrar homens que, por seu mérito próprio, nenhum direito tinham a isso. Aliás, a simples deferência

que os homens investidos de altas funções sociais inspiram não é de natureza diferente do respeito religioso. Ela se traduz pelos mesmos movimentos: guarda-se distância em relação a uma alta personalidade; ela só é abordada com precauções; para conversar com ela empregam-se outra linguagem e outros gestos, diferentes daqueles destinados ao mortal comum. O sentimento experimentado nessas circunstâncias é tão próximo do sentimento religioso que muitos povos os confundiram. Para explicar a consideração de que gozam os príncipes, os nobres, os chefes políticos, atribuiu-se-lhes um caráter sagrado. Na Melanésia e na Polinésia, por exemplo, diz-se de um homem influente que ele tem mana, e é a esse mana que atribuem sua influência<sup>14</sup>. É claro, porém, que sua situação se deve unicamente à importância que lhe dá a opinião. Mas isso porque o poder moral conferido pela opinião e aquele de que são investidos os seres sagrados têm, no fundo, uma mesma origem e são feitos dos mesmos elementos. É o que explica que uma mesma palavra possa servir para designar a ambos.

Da mesma forma que homens, a sociedade consagra coisas, em particular idéias. Se uma crença for unanimemente partilhada por um povo, será proibido, pelas razões que expusemos mais acima, tocar nela, isto é, negá-la ou contestá-la. Ora, a interdição da crítica é uma interdição como as outras e prova que estamos diante de algo sagrado. Mesmo hoje, por maior que seja a liberdade que concedemos uns aos outros, um homem que negasse totalmente o progresso, que achincalhasse o ideal humano a que as sociedades modernas se devotam, daria a impressão de um sacrílego. Há, pelo menos, um princípio que os povos mais apaixonados pelo livre-exame tendem a colocar acima da discussão e a considerar como intangível, isto é, como sagrado: o princípio mesmo do livre-exame.

Essa aptidão da sociedade a erigir-se em deus ou a criar deuses não foi em parte alguma mais visível que durante os primeiros anos da Revolução Francesa. Nesse mo-

mento, com efeito, sob a influência do entusiasmo geral, coisas puramente leigas por natureza foram transformadas pela opinião pública em coisas sagradas: a Pátria, a Liberdade, a Razão<sup>15</sup>. Uma religião com seus dogmas<sup>16</sup>, seus símbolos<sup>17</sup>, seus altares<sup>18</sup> e suas festas<sup>19</sup> tendeu espontaneamente a se estabelecer. Foi a essas aspirações espontâneas que o culto da Razão e do Ser supremo procurou dar uma espécie de satisfação oficial. Essa renovação religiosa teve, é verdade, apenas uma duração efêmera. Acontece que o próprio entusiasmo patriótico que, na origem, empolgava as massas foi se debilitando<sup>20</sup>. Desaparecendo a causa, o efeito não podia se manter. Mas a experiência, por ter sido curta, conserva todo o seu interesse sociológico. O fato é que vimos, num caso determinado, a sociedade e suas idéias essenciais se tornarem, diretamente e sem transfiguração de nenhuma espécie, objeto de um verdadeiro culto.

Todos esses fatos já permitem entrever de que maneira o clã é capaz de despertar entre seus membros a idéia de que existem fora deles forças que os dominam e, ao mesmo tempo, os sustentam, isto é, em suma, forças religiosas: é que não há outra sociedade a que o primitivo esteja mais direta e mais intimamente ligado. Seus vínculos com a tribo são mais frouxos e menos sentidos. Embora ela certamente não lhe seja estranha, é com as pessoas de seu clã que o primitivo tem mais coisas em comum; é a ação desse grupo que ele percebe mais imediatamente; portanto é também esta ação, preferencialmente a qualquer outra, que devia se exprimir em símbolos religiosos.

Mas essa primeira explicação é demasiado geral, pois se aplica indiferentemente a toda espécie de sociedade e, por conseguinte, de religião. Busquemos, pois, precisar que forma particular essa ação coletiva assume no clã e de que maneira suscita nele a sensação do sagrado. Afinal, em nenhuma outra parte ela é mais facilmente observável nem mais visível em seus resultados.

## III

A vida das sociedades australianas passa alternadamente por duas fases diferentes<sup>21</sup>. Ora a população está dispersa em pequenos grupos que se ocupam, independentemente uns dos outros, de suas tarefas; cada família vive então à parte, caçando, pescando, tentando, enfim, obter o alimento indispensável por todos os meios disponíveis. Ora, ao contrário, a população se concentra e se condensa, por um tempo que varia de vários dias a vários meses, em pontos determinados. Essa concentração ocorre quando um clã ou uma parte da tribo<sup>22</sup> são convocados em suas assembléias, celebrando-se nessa ocasião uma cerimônia religiosa ou realizando-se o que é chamado, na linguagem usual da etnografia, um *corrobori*<sup>23</sup>.

Essas duas fases contrastam uma com a outra da maneira mais nítida. Na primeira, a atividade econômica é preponderante, sendo em geral uma fase de intensidade medíocre. A coleta de grãos ou de ervas necessários à alimentação, a caça ou a pesca não são ocupações capazes de despertar paixões muito fortes<sup>24</sup>. O estado de dispersão em que se encontra então a sociedade acaba por tornar a vida uniforme, desinteressante e opaca<sup>25</sup>. Mas, quando acontece um *corrobori*, tudo muda. Como as faculdades emotivas e passionais do primitivo só se submetem imperfeitamente à sua razão e à sua vontade, ele perde facilmente o autocontrole. Um acontecimento de alguma importância coloca-o de imediato fora de si. Recebe uma notícia feliz? São transportes de entusiasmo. No caso contrário, vemo-lo correr para cá e para lá como um doido, entregar-se a todo tipo de movimentos desordenados, gritar, urrar, juntar a poeira e lançá-la em todas as direções, morder-se, brandir suas armas com ar furioso, etc.<sup>26</sup> Ora, o simples fato da aglomeração age como um excitante excepcionalmente poderoso. Uma vez reunidos os indivíduos, sua aproximação libera uma espécie de eletricidade que os transporta rapidamente a um grau extraordinário

de exaltação. Cada sentimento expresso vem repercutir, sem resistência, em todas essas consciências largamente abertas às impressões exteriores: cada uma delas ecoa as outras e reciprocamente. O impulso inicial vai assim se amplificando à medida que repercute, como uma avalanche aumenta à medida que avança. E como paixões tão intensas e tão liberadas de todo controle não podem deixar de se extravasar, o que se vê, de todos os lados, são gestos violentos, gritos, verdadeiros urros, ruídos ensurdecedores, que contribuem para intensificar ainda mais o estado que manifestam. É claro que, como um sentimento coletivo só pode se exprimir se observar uma certa ordem que permita a coordenação e os movimentos de conjunto, esses gestos e esses gritos tendem naturalmente a ritmar-se e a regularizar-se; daí, os cantos e as danças. Mas, ao tomarem uma forma mais regular, eles nada perdem de sua violência natural: o tumulto regulado permanece tumulto. A própria voz humana é insuficiente nessas ocasiões. Sua ação é reforçada por procedimentos artificiais: batem-se os bumerangues uns contra os outros; fazem-se girar os *bull-roarers*. É provável que esses instrumentos, cujo emprego é tão generalizado nas cerimônias religiosas da Austrália, tenham servido, antes de tudo, para traduzir de maneira mais adequada a agitação experimentada. Mas, ao mesmo tempo que a traduzem, eles a reforçam. A eferescência chega muitas vezes a provocar atos inusitados. As paixões desencadeadas são de tal impetuosidade que não se deixam conter por nada. As pessoas se sentem fora das condições ordinárias da vida e têm tanta consciência disso que experimentam como que uma necessidade de colocar-se fora e acima da moral ordinária. Os sexos se juntam contrariamente às regras que presidem ao comércio sexual. Os homens trocam suas mulheres. Às vezes até uniões incestuosas, que em tempos normais são julgadas abomináveis e severamente condenadas, se realizam ostensiva e impunemente<sup>27</sup>. Se acrescentarmos que tais cerimônias ocorrem geralmente à noite, em meio às trevas

que a luz das fogueiras penetra aqui e ali, conceberemos facilmente o efeito que devem produzir semelhantes cenas sobre o espírito de todos os seus participantes. Essas cenas determinam uma superexcitação tão violenta da vida física e mental, que esta não pode ser suportada por muito tempo: o ator que detém o papel principal acaba por cair exausto no chão<sup>28</sup>.

Eis, em acréscimo, para ilustrar e precisar esse quadro necessariamente esquemático, o relato de algumas cenas que tomamos emprestadas de Spencer e Gillen.

Uma das solenidades religiosas mais importantes entre os Warramunga é a que concerne à serpente Wollunqua. Trata-se de uma série de cerimônias que se desenvolvem por vários dias. No quarto dia, tem lugar a que vamos descrever.

De acordo com o cerimonial praticado pelos Warramunga, representantes das duas fratrias dela participam, uns na qualidade de oficiantes, outros como preparadores e assistentes. Apenas os membros da fratria Uluuru estão qualificados para celebrar o rito, mas são os da fratria Kingilli que devem ornamentar os atores, preparar o local, os instrumentos e desempenhar o papel da assistência. São também encarregados de fazer previamente, com areia molhada, uma espécie de montículo sobre o qual é executado um desenho, feito de penugem vermelha, que representa a serpente Wollunqua. A cerimônia propriamente dita, à qual Spencer e Gillen assistiram, só começou depois de anoitecer. Por volta de dez ou onze da noite, os Uluuru e os Kingilli chegaram ao local; sentaram-se no montículo e puseram-se a cantar. Todos estavam num estado de evidente superexcitação (*every one was evidently very excited*). Um pouco mais tarde, os Uluuru trouxeram suas mulheres e as entregaram aos Kingilli<sup>29</sup>, que tiveram relações com elas. A seguir foram chamados jovens recém-iniciados, aos quais toda a cerimônia foi explicada em detalhe, e até as três da madrugada os cantos prosseguiram sem interrupção. Aconteceu, então, uma cena de



um frenesi verdadeiramente selvagem (*a scene of the wildest excitement*). Enquanto as fogueiras, acesas de todos os lados, faziam sobressair violentamente a brancura dos eucaliptos no fundo das trevas em volta, os Uluuru se ajoelharam uns atrás dos outros ao lado do túmulo da serpente; depois, levantando-se todos de uma só vez, com as duas mãos apoiadas nas coxas, e ajoelhando-se de novo um pouco mais adiante, foram dando a volta ao montículo. Ao mesmo tempo, inclinavam seus corpos ora à direita, ora à esquerda, todos soltando, a cada um desses movimentos, um grito retumbante, um verdadeiro urro, *Yrrsh! Yrrsh! Yrrsh!* Enquanto isso, os Kingilli, num grande estado de exaltação, faziam ressoar seus bumerangues, e o chefe deles parecia ainda mais agitado que os outros. Assim que a procissão dos Uluuru deu duas voltas ao redor do montículo, eles deixaram a posição ajoelhada, sentaram-se e puseram-se de novo a cantar; por momentos, o canto arrefecia, depois recomeçava bruscamente. Quando começou a amanhecer, todos se levantaram; as fogueiras que se extinguíam foram reavivadas e os Uluuru, pressionados pelos Kingilli, atacaram furiosamente o túmulo com bumerangues, lanças, pedaços de pau. Em poucos minutos, nada mais restava dele. As fogueiras se apagaram e ficou um profundo silêncio<sup>30</sup>.

Uma cena mais violenta ainda é a que foi presenciada pelos mesmos observadores durante as cerimônias do fogo, entre os Warramunga.

Desde o anoitecer, procissões, danças e cantos já se haviam realizado à luz de tochas; a efervescência geral era crescente. Em determinado momento, doze assistentes pegaram cada qual uma espécie de grande tocha inflamada, e um deles, segurando a sua como uma baioneta, investiu contra um grupo de indígenas, os quais se defenderam brandindo paus e lanças. Uma confusão geral se armou. Os homens saltavam, enfureciam-se, soltavam urros selvagens; as tochas brilhavam, crepitavam ao bater nas cabeças e nos corpos, lançavam fagulhas em todas as direções.

"A fumaça, as tochas flamejantes, essa chuva de fagulhas, esse amontoado de homens dançando e urrando, tudo isso, dizem Spencer e Gillen, formava uma cena de uma selvageria impossível de descrever com palavras."<sup>31</sup>

Concebe-se sem dificuldade que, chegado a esse estado de exaltação, o homem não mais se reconhece. Sentindo-se dominado, arrebatado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir de modo diferente que o normal, naturalmente tem a impressão de não ser mais ele mesmo. Parece-lhe ter-se tornado um ser novo: os ornamentos, as máscaras que cobrem seu rosto, figuram materialmente essa transformação interior, mais ainda do que contribuem para determiná-la. E como todos os seus companheiros, no mesmo momento, sentem-se transfigurados da mesma maneira e traduzem seu sentimento por gritos, gestos, atitudes, tudo se passa como se ele realmente fosse transportado a um mundo especial, muito diferente daquele onde costuma viver, a um meio povoado de forças excepcionalmente intensas que o invadem e o metamorfoseiam. De que forma experiências como estas, sobretudo quando se repetem todo dia durante semanas, não lhe dariam a certeza de que há efetivamente dois mundos heterogêneos e incomparáveis entre si? Um é aquele onde ele arrasta sem interesse sua vida cotidiana; ao contrário, ele não pode penetrar no outro sem logo entrar em contato com potências extraordinárias que o galvanizam até o delírio. O primeiro é o mundo profano, o segundo, o das coisas sagradas.

Portanto, é nesses meios sociais efervescentes e dessa efervescência mesma que parece ter nascido a idéia religiosa. E o que tende a confirmar que essa é de fato sua origem, é que, na Austrália, a atividade propriamente religiosa concentra-se quase exclusivamente nos momentos em que se realizam esses encontros. Certamente, não há povo em que as grandes solenidades do culto não sejam mais ou menos periódicas; mas, nas sociedades mais avançadas, não há dia, por assim dizer, em que alguma

manifestação ritual não seja dirigida aos deuses. Na Austrália, ao contrário, fora das festas do clã e da tribo, o tempo é quase inteiramente preenchido por funções leigas e profanas. Claro que há proibições que devem ser e que são observadas mesmo durante esses períodos de atividade temporal: jamais é permitido matar ou alimentar-se livremente do animal totêmico, pelo menos onde a interdição conservou seu rigor primitivo, mas não se celebra, então, quase nenhum rito positivo, nenhuma cerimônia de alguma importância. Estas só ocorrem no seio dos grupos reunidos. A vida religiosa do australiano passa, portanto, por fases sucessivas de completa atonia e, ao contrário, de hiperexcitação, a vida social oscilando de acordo com o mesmo ritmo. É o que põe em evidência o vínculo existente entre ambas, enquanto que, entre os povos ditos civilizados, a continuidade relativa de uma e da outra mascara em parte suas relações. Pode-se mesmo perguntar se a violência desse contraste não era necessária para fazer sobressair a sensação do sagrado em sua forma primeira. Ao concentrar-se quase inteiramente em momentos determinados do tempo, a vida coletiva podia alcançar, com efeito, o máximo de intensidade e de eficácia e, portanto, dar ao homem um sentimento mais forte da dupla existência que ele vive e da dupla natureza da qual participa.

Mas a explicação é ainda incompleta. Mostramos de que forma o clã, pela maneira como age sobre seus membros, desperta neles a idéia de forças exteriores que o dominam e o exaltam; mas resta-nos saber o que faz que essas forças sejam pensadas sob as espécies do totem, ou seja, sob a figura de um animal ou de uma planta.

A razão é que esse animal ou essa planta deram seu nome ao clã e lhe servem de emblema. Com efeito, é uma lei conhecida que os sentimentos despertados em nós por uma coisa se transmitem espontaneamente ao símbolo que a representa. O preto é para nós sinal de luto; assim,

ele nos sugere impressões e idéias tristes. Essa transferência de sentimentos advém simplesmente de que a idéia da coisa e a idéia de seu símbolo estão intimamente ligadas em nossos espíritos; disso resulta que as emoções provocadas por uma se estendem contagiosamente à outra. Mas esse contágio, que sempre se produz em algum grau, é muito mais completo e marcante toda vez que o símbolo é algo simples, definido, facilmente representável, ao passo que a coisa, por suas dimensões, o número de suas partes e a complexidade de sua organização, é difícil de abarcar pelo pensamento. Pois não poderíamos considerar numa entidade abstrata, que só representamos laboriosamente e com uma noção confusa, a origem dos sentimentos fortes que experimentamos. Não podemos explicá-los a nós mesmos senão relacionando-os a um objeto concreto cuja realidade sentimos vivamente. Portanto, se a própria coisa não preenche essa condição, não pode servir para nela fixarem-se as impressões experimentadas, embora tenha sido ela que as provocou. É o signo então que toma seu lugar; é para ele que se voltam as emoções que ela suscita. Ele é que é amado, temido, respeitado; a ele somos gratos, por ele nos sacrificamos. O soldado que morre por sua bandeira, morre por sua pátria, mas de fato, em sua consciência, é a idéia da bandeira que está em primeiro plano. Ocorre inclusive que ela determine diretamente a ação. Se uma bandeira isolada permanecer ou não nas mãos do inimigo, a pátria não estará perdida por isso, no entanto o soldado se faz matar para retomá-la. Perde-se de vista que a bandeira é apenas um signo, que não tem valor por si mesma, mas somente faz lembrar a realidade que representa; tratam-na como se ela própria fosse essa realidade.

Ora, o totem é a bandeira do clã. É natural, portanto, que as impressões que o clã desperta nas consciências individuais – impressões de dependência e de vitalidade acrescida – se liguem muito mais à idéia do totem que à do clã, pois o clã é uma realidade demasiado complexa

para que inteligências tão rudimentares possam concebê-la claramente em sua unidade concreta. Aliás, o primitivo nem mesmo percebe que essas impressões lhe vêm da coletividade. Não sabe que a aproximação de um certo número de homens associados numa mesma vida tem por efeito liberar energias novas que transformam cada um deles. Tudo o que ele sente é que é erguido acima de si mesmo e que vive uma vida diferente da comum. Entretanto, é preciso que ele relacione essas sensações a algum objeto exterior como à causa delas. Ora, o que ele vê a seu redor? Em toda parte, o que se oferece a seus sentidos, o que chama sua atenção, são as múltiplas imagens do totem. É o *waniga*, o *nurtunja*, símbolos entre outros do ser sagrado. São os *bull-roarers*, os *churinga*, sobre os quais geralmente são gravadas combinações de linhas que têm a mesma significação. São as ornamentações que cobrem as diferentes partes de seu corpo e que são outras tantas marcas totêmicas. Como é que essa imagem, repetida por toda parte e sob todas as formas, não teria nos espíritos uma importância excepcional? Assim colocada no centro da cena, torna-se representativa dela. É nela que se fixam os sentimentos experimentados, pois é o único objeto concreto ao qual eles podem se ligar. Ela continua a lembrá-los e a evocá-los, mesmo dissolvido o encontro; pois sobrevive a este, gravada nos instrumentos do culto, nas superfícies das rochas, nos escudos, etc. Através dela, as emoções sentidas são perpetuamente conservadas e reavivadas. Tudo acontece, portanto, como se ela as inspirasse diretamente. É ainda mais natural atribuí-las a ela porque, como essas emoções são comuns ao grupo, só podem ser relacionadas a uma coisa que lhe seja igualmente comum. Ora, o emblema totêmico é o único a satisfazer a essa condição. Por definição, ele é comum a todos. Durante a cerimônia, é o ponto de convergência de todos os olhares. Enquanto as gerações mudam, ele permanece imutável: é o elemento permanente da vida social. É dele, portanto, que parecem emanar as forças misteriosas com

as quais os homens se sentem em contato, e assim se explica que eles tenham sido levados a conceber essas forças sob os traços do ser, animado ou inanimado, que dá seu nome ao clã.

Isto posto, estamos em condições de compreender tudo o que há de essencial nas crenças totêmicas.

Já que a força religiosa não é outra coisa senão a força coletiva e anônima do clã, e já que esta só é representável aos espíritos sob a forma do totem, o emblema totêmico é como que o corpo visível do deus. É dele, portanto, que parecem emanar as ações, benéficas ou temidas, que o culto tem por objeto provocar ou prevenir; em consequência, é especialmente a ele que se dirigem os ritos. Assim se explica que, na série das coisas sagradas, ele ocupe o primeiro lugar.

Mas o clã, como toda espécie de sociedade, só pode viver nas e através das consciências individuais que o compõem. Assim, se por um lado, enquanto é concebida como incorporada ao emblema totêmico, a força religiosa aparece como exterior aos indivíduos e dotada, em relação a eles, de uma espécie de transcendência, por outro lado, assim como o clã de que é símbolo, ela só pode se realizar neles e através deles; neste sentido, a força religiosa lhes é, portanto, imanente e eles a concebem necessariamente como tal. Sentem-na presente e atuante neles, pois é ela que os eleva a uma vida superior. Eis aí como o homem acreditou que havia nele um princípio comparável ao que reside no totem; como, portanto, atribuiu a si mesmo um caráter sagrado, mas menos marcante que o do emblema. É que o emblema é a fonte eminente da vida religiosa; o homem só participa dele indiretamente e tem consciência disso; percebe que a força que o transporta ao círculo das coisas sagradas não lhe é inerente, mas lhe vem de fora.

Por uma outra razão, os animais ou vegetais da espécie totêmica deviam ter o mesmo caráter, e até em mais alto grau. Pois, se o princípio totêmico não é outra coisa



senão o clã, o que o emblema representa é o clã pensado sob uma forma material; ora, essa forma é também a dos seres concretos cujo nome é o do clã. Em razão dessa semelhança, estes não podiam deixar de despertar sentimentos análogos aos que o próprio emblema suscita. Já que este último é objeto de um respeito religioso, também eles deviam inspirar um respeito do mesmo tipo e aparecer como sagrados. Era impossível que o fiel não pusesse forças da mesma natureza sob formas exteriores tão perfeitamente idênticas. Eis por que é proibido matar, comer do animal totêmico, por que sua carne é tida por possuidora de virtudes positivas que os ritos utilizam: é que o animal totêmico se assemelha ao emblema do clã, isto é, à sua própria imagem. E como, naturalmente, se assemelha mais do que o homem, situa-se também numa posição superior na hierarquia das coisas sagradas. Claro que entre esses dois seres há um forte parentesco, já que comungam na mesma essência: ambos encarnam algo do princípio totêmico. Só que, como esse princípio é concebido sob uma forma animal, o animal parece encarná-lo mais eminentemente que o homem. Por isso, se o homem o considera e o trata como um irmão, é pelo menos como um irmão mais velho<sup>32</sup>.

Embora o princípio totêmico tivesse seu centro de eleição numa espécie animal ou vegetal determinada, não podia permanecer localizado aí. O caráter sagrado é, no mais alto grau, contagioso<sup>33</sup>; estendeu-se portanto do ser totêmico a tudo o que com ele se parece, de perto ou de longe. Os sentimentos religiosos que o animal inspirava transmitiram-se às substâncias de que ele se alimenta e que servem para fazer ou refazer sua carne e seu sangue, às coisas que se assemelham a ele, aos seres diversos com os quais está constantemente em contato. É assim que pouco a pouco se associaram aos totens os subtotens, e se constituíram os sistemas cosmológicos que as classificações primitivas traduzem. Finalmente, o mundo inteiro se viu partilhado entre os princípios totêmicos da mesma tribo.

Agora nos explicamos de onde vem a ambigüidade que as forças religiosas apresentam quando aparecem na história, de que maneira elas são físicas e humanas, morais e materiais ao mesmo tempo. Elas são forças morais por serem construídas inteiramente com as impressões que esse ser moral que é a coletividade desperta nesses outros seres morais que são os indivíduos; elas traduzem, não a maneira pela qual as coisas físicas afetam nossos sentidos, mas o modo como a consciência coletiva age sobre as consciências individuais. Sua autoridade não é senão uma forma da influência moral que a sociedade exerce sobre seus membros. Mas, por outro lado, por serem concebidas sob formas materiais, elas não podem deixar de ser vistas como muito próximas das coisas materiais<sup>34</sup>. Elas dominam, portanto, os dois mundos. Residem nos homens, mas, ao mesmo tempo, são os princípios vitais das coisas. Vivificam as consciências e as disciplinam; mas são elas também que fazem que as plantas cresçam e os animais se reproduzam. É graças a essa dupla natureza que a religião pôde ser como a matriz em que se elaboraram os principais germes da civilização humana. Posto que ela abarcava a realidade inteira, tanto o universo físico como o universo moral, as forças que movem o corpo e as que conduzem os espíritos foram concebidas sob forma religiosa. Eis aí como as técnicas e as práticas mais diversas, tanto as que asseguram o funcionamento da vida moral (direito, moral, belas-artes) quanto as que servem à vida material (ciências da natureza, técnicas industriais), são, direta ou indiretamente, derivadas da religião<sup>35</sup>.

#### IV

Com freqüência se atribuíram as primeiras concepções religiosas a um sentimento de fraqueza e dependência, de temor e angústia que teria se apoderado do homem ao entrar em contato com o mundo. Vítima de uma espécie

de pesadelo criado por ele próprio, o homem teria se acreditado cercado de forças hostis e temíveis que caberia aos ritos apaziguar. Acabamos de mostrar que as primeiras religiões têm uma origem completamente diferente. A famosa fórmula *Primus in orbe deos fecit timor*\* de maneira nenhuma é justificada pelos fatos. O primitivo não viu, em seus deuses, estrangeiros, inimigos, seres essencialmente e necessariamente maléficos cujos favores era obrigado a atrair a qualquer preço; muito pelo contrário, são antes amigos, parentes, protetores naturais. Não é assim que ele chama os seres da espécie totêmica? A potência à qual se dirige o culto não é representada pairando muito acima dele e esmagando-o com sua superioridade; ao contrário, está bem perto dele e lhe confere poderes úteis que ele não extrai de sua natureza. Talvez nunca a divindade esteve mais próxima do homem do que nesse momento da história, já que está presente nas coisas que povoam seu meio imediato e é, em parte, imanente a ele próprio. O que está na raiz do totemismo são, em última análise, sentimentos de alegre confiança mais do que de terror e de opressão. Descontados os ritos funerários – lado sombrio de toda religião –, o culto totêmico celebra-se em meio a cantos, danças, representações dramáticas. As expiações cruéis, como veremos, são relativamente raras; mesmo as mutilações obrigatórias e dolorosas da iniciação não têm esse caráter. Os deuses ciumentos e terríveis só aparecem mais tarde na evolução religiosa. É que as sociedades primitivas não são espécies de Leviatã que esmagam o homem com a enormidade de seu poder e o submetem a uma dura disciplina<sup>36</sup>; o homem entrega-se a elas espontaneamente e sem resistência. Como a alma social é feita então apenas de um pequeno número de idéias e de sentimentos, ela se encarna facilmente em cada consciência individual. O indivíduo a carrega por inteiro

\* O medo (foi o que) primeiro fez os deuses no mundo, isto é, suscitou a idéia da divindade. Cf. tradução de Paulo Rónai. (N. do T.)

em si; ela faz parte dele e, portanto, quando ele cede aos impulsos vindos dela, não acredita ceder a uma coerção, mas ir aonde sua natureza o chama<sup>37</sup>.

Ora, essa maneira de entender a gênese do pensamento religioso escapa às objeções que as teorias clássicas mais acreditadas levantam.

Vimos como naturistas e animistas pretendiam construir a noção de seres sagrados com as sensações provocadas em nós por diversos fenômenos de ordem física e biológica e mostramos o que essa tentativa tinha de impossível e mesmo de contraditória. Nada provém de nada. As impressões que o mundo físico desperta em nós não poderiam, por definição, conter nada que ultrapassasse esse mundo. Com o sensível, não se pode produzir senão o sensível; com o extenso, não se pode fazer o inextenso. Assim, para poder explicar como a noção do sagrado pôde se formar nessas condições, a maior parte desses teóricos era obrigada a admitir que o homem sobrepôs à realidade, tal como é dada à observação, um mundo irreal, construído inteiramente com as imagens fantasmáticas que agitam seu espírito durante o sonho, ou com as aberrações geralmente monstruosas que a imaginação mitológica teria produzido sob a influência prestigiosa, mas enganadora, da linguagem. Mas, com isso, tornava-se incompreensível que a humanidade se obstinasse, durante séculos, em erros que a experiência logo lhe teria feito perceber.

Do nosso ponto de vista, essas dificuldades desaparecem. A religião deixa de ser sabe lá que inexplicável alucinação para tomar pé na realidade. Podemos dizer, com efeito, que o fiel não se engana quando crê na existência de uma força moral da qual depende e da qual extrai o melhor de si: essa força existe, é a sociedade. Quando o australiano é transportado acima de si mesmo, quando sente crescer nele uma vida cuja intensidade o surpreende, ele não é vítima de uma ilusão; essa exaltação é real e é realmente o produto de forças exteriores e superiores ao indivíduo. Claro que ele se engana quando crê que esse

aumento de vitalidade é obra de um poder com forma de animal ou de planta. Mas o erro incide apenas sobre a letra do símbolo por meio do qual esse ser é representado aos espíritos, sobre o aspecto de sua existência. Por trás dessas figuras e dessas metáforas, mais grosseiras ou mais refinadas, há uma realidade concreta e viva. A religião adquire assim um sentido e uma razão que o racionalista mais intransigente não pode desconhecer. Seu objeto principal não é dar ao homem uma representação do universo físico, pois, se fosse essa sua tarefa essencial, não se compreenderia como pôde se manter, visto que, sob esse aspecto, não é muito mais do que um tecido de erros. Mas ela é antes de tudo um sistema de noções através das quais os indivíduos se representam a sociedade da qual são membros e as relações, obscuras mas íntimas, que mantêm com ela. Tal é seu papel primordial. E, ainda que metafórica e simbólica, essa representação não é infiel. Ela traduz, ao contrário, tudo o que há de essencial nas relações que se trata de exprimir, pois é uma verdade eterna que existe fora de nós algo de maior que nós e com o qual nos comunicamos.

Por isso, podemos estar certos de antemão que as práticas do culto, sejam elas quais forem, são algo mais do que movimentos sem alcance e gestos sem eficácia. Pelo simples fato de terem por função aparente estreitar os vínculos que unem o fiel a seu deus, elas ao mesmo tempo estreitam realmente os vínculos que unem o indivíduo à sociedade da qual é membro, já que o deus não é senão a expressão figurada da sociedade. Concebe-se mesmo que a verdade fundamental que a religião assim continha tenha sido suficiente para compensar os erros secundários que ela implicava quase necessariamente e que, portanto, os fiéis tenham sido impedidos de afastar-se dela, apesar das decepções que deviam resultar desses erros. Certamente deve ter acontecido muitas vezes que as receitas que ela recomendava ao homem para agir sobre as coisas revelaram-se ineficazes. Mas esses fracassos

não podiam ter influência profunda, porque não atingiam a religião em seus princípios<sup>38</sup>.

Objetar-se-á no entanto que, mesmo nessa hipótese, a religião continua sendo o produto de um certo delírio. Que outro nome, com efeito, pode-se dar à exaltação em que se encontram os homens quando, devido a uma eferescência coletiva, crêem-se transportados a um mundo inteiramente diferente daquele que têm sob os olhos?

Realmente é verdade que a vida religiosa não pode alcançar um certo grau de intensidade sem implicar uma exaltação psíquica que tem algo a ver com o delírio. É por essa razão que os profetas, os fundadores de religiões, os grandes santos, em uma palavra, os homens cuja consciência religiosa é excepcionalmente sensível, apresentam com muita frequência sinais de um nervosismo excessivo e mesmo propriamente patológico: essas taras fisiológicas os destinavam às grandes tarefas religiosas. O emprego ritual de bebidas intoxicantes explica-se da mesma maneira<sup>39</sup>. Por certo, não é que a fé ardente seja necessariamente um fruto da embriaguez e das perturbações mentais que a acompanham, mas, como a experiência logo mostrou aos povos as analogias existentes entre a mentalidade do delirante e a do vidente, buscou-se chegar à segunda suscitando artificialmente a primeira. Se, por essa razão, pode-se dizer que a religião sempre se acompanha de um certo delírio, é preciso porém acrescentar que esse delírio, se tem as causas que lhe atribuímos, é *bem-fundamentado*. As imagens de que é feito não são puras ilusões, como aquelas que naturistas e animistas põem na base da religião; elas correspondem a algo no real. Claro que faz parte da natureza das forças morais que elas exprimem não poder afetar com alguma energia o espírito humano sem colocá-lo fora de si, sem mergulhá-lo num estado que se pode qualificar de *extático*, contanto que a palavra seja tomada em seu sentido etimológico ἔκστασις; mas disso não se segue, de maneira nenhuma, que elas sejam imaginárias. Muito pelo contrá-



rio, a agitação mental que suscitam atesta sua realidade. É simplesmente uma nova prova de que uma vida social muito intensa causa sempre ao organismo, como à consciência do indivíduo, uma espécie de violência que perturba seu funcionamento normal. Assim, ela só pode durar um tempo muito limitado<sup>40</sup>.

De resto, se chamarmos delírio todo estado no qual o espírito acrescenta aos dados imediatos uma intuição sensível e projeta seus sentimentos e impressões nas coisas, talvez não haja representação coletiva que não seja, num certo sentido, delirante; as crenças religiosas são apenas um caso particular de uma lei muito geral. O meio social inteiro nos aparece como povoado de forças que, em realidade, só existem em nosso espírito. Sabemos o que a bandeira significa para o soldado; em si, ela não é mais que um pedaço de pano. O sangue humano não é senão um líquido orgânico; no entanto, ainda hoje, não podemos vê-lo correr sem experimentar uma violenta emoção que suas propriedades físico-químicas não saberiam explicar. O homem não é outra coisa, do ponto de vista físico, que um sistema de células e, do ponto de vista mental, que um sistema de representações: em ambos os aspectos, ele diferencia-se apenas em grau do animal. E, não obstante, a sociedade o concebe e nos obriga a concebê-lo como investido de um caráter *sui generis* que o isola, que rechaça os contatos temerários, que, numa palavra, impõe o respeito. Essa dignidade que o singulariza aparece-nos como um de seus atributos distintivos, embora seja impossível encontrar na natureza empírica do homem alguma coisa que a fundamente. Um selo postal carimbado pode valer uma fortuna; é evidente que esse valor de modo nenhum está implicado em suas propriedades naturais. Num certo sentido, nossa própria representação do mundo exterior não passa de um tecido de alucinações, pois os odores, os sabores e as cores que atribuímos aos corpos não são, ou, pelo menos, não são exatamente como percebemos. No entanto, nossas sensa-

ções olfativas, gustativas e visuais não deixam de corresponder a certos estados objetivos das coisas representadas; exprimem a seu modo as propriedades ou de partículas materiais, ou de movimentos do éter, que, de fato, têm sua origem nos corpos que percebemos como odoríferos, saborosos ou coloridos. Mas as representações coletivas atribuem com frequência às coisas às quais se relacionam propriedades que nelas não existem sob nenhuma forma e em nenhum grau. Do objeto mais vulgar, elas podem fazer um ser sagrado e muito poderoso.

No entanto, embora puramente ideais, os poderes que lhe são assim conferidos agem como se fossem reais; determinam a conduta do homem com a mesma necessidade que forças físicas. O arunta que se friccionou corretamente com seu churinga sente-se mais forte; ele é mais forte. Se comeu da carne de um animal que, embora perfeitamente são, lhe é interdito, sentir-se-á doente e poderá morrer em consequência disso. O soldado que tomba ao defender sua bandeira certamente não crê ter se sacrificado por um pedaço de pano. É que o pensamento social, por causa de sua autoridade imperativa, possui uma eficácia que o pensamento individual não poderia ter; pela ação que exerce sobre nossos espíritos, é capaz de nos fazer ver as coisas sob a luz que lhe convém; ele acrescenta ou suprime coisas do real, conforme as circunstâncias. Há, assim, uma região da natureza em que a fórmula do idealismo aplica-se quase ao pé da letra: é o reino social. Aí, bem mais do que em outra parte, a idéia produz a realidade. Claro que, mesmo nesse caso, o idealismo precisa ser temperado. Não podemos jamais escapar à dualidade de nossa natureza e libertar-nos completamente das necessidades físicas: para exprimirmos nossas próprias idéias a nós mesmos, temos necessidade, como mostraremos em seguida, de fixá-las em coisas materiais que as simbolizem. Mas, aqui, a participação da matéria é reduzida ao mínimo. O objeto que serve de suporte à idéia é insignificante, comparado à superestrutura ideal sob a qual desa-

parece e, além disso, nada tem a ver com essa superestrutura. Eis em que consiste o pseudodelírio que encontramos na base de tantas representações coletivas: não é senão uma forma desse idealismo essencial<sup>41</sup>. Portanto, não se trata de um delírio propriamente dito; pois as idéias que assim se objetivam têm fundamento, não certamente na natureza das coisas materiais sobre as quais se enxertam, mas na natureza da sociedade.

Pode-se agora compreender de que maneira o princípio totêmico e, de maneira mais geral, toda força religiosa é exterior às coisas nas quais reside<sup>42</sup>. É que sua noção não é construída em absoluto com as impressões que essa coisa produz diretamente sobre nossos sentidos e sobre nosso espírito. A força religiosa não é senão o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimentam e objetivado. Para se objetivar, ele se fixa num objeto que, assim, se torna sagrado; mas qualquer objeto pode desempenhar esse papel. Em princípio, não há objetos predestinados a isso por sua natureza, com exclusão de outros; tampouco há os que sejam necessariamente refratários<sup>43</sup>. Tudo depende das circunstâncias que fazem o sentimento gerador das idéias religiosas colocar-se aqui ou ali, em tal ponto e não num outro. O caráter sagrado que uma coisa adquire não está, portanto, implicado nas propriedades intrínsecas dessa coisa: *é acrescentado a ela*. O mundo do religioso não é um aspecto particular da natureza empírica; é sobreposto a ela.

Essa concepção do religioso permite, enfim, explicar um importante princípio que encontramos na base de uma grande quantidade de mitos e de ritos e que pode ser assim enunciado: quando um ser sagrado subdivide-se, ele permanece por inteiro em cada uma de suas partes. Em outros termos, para o pensamento religioso, a parte equivale ao todo; tem os mesmos poderes, a mesma eficácia. Um fragmento de relíquia tem as mesmas virtudes que a relíquia integral. A menor gota de sangue contém o mesmo princípio ativo que o sangue inteiro. A al-

ma, como veremos, pode fragmentar-se em quase tantas partes quantos são os órgãos e tecidos do organismo; cada uma dessas almas parciais equivale à alma total. Essa concepção seria inexplicável se o caráter sagrado dependesse das propriedades constitutivas da coisa que lhe serve de substrato, pois, então, ele deveria variar conforme essa coisa, crescer e decrescer com ela. Mas, se as virtudes que a coisa possui não lhe são intrínsecas, se lhe vêm de certos sentimentos que ela evoca e simboliza, embora tenham sua origem fora dela, e como ela não tem necessidade, para cumprir esse papel evocador, de possuir dimensões determinadas, então a coisa terá o mesmo valor, quer seja inteira, quer não. Como a parte lembra o todo, ela evoca também os sentimentos que o todo sugere. Um simples fragmento da bandeira representa a pátria tanto quanto a própria bandeira; assim, ele é sagrado pela mesma razão e no mesmo grau<sup>44</sup>.

## V

Mas se essa teoria do totemismo nos permitiu explicar as crenças mais características dessa religião, ela própria repousa sobre um fato ainda não explicado. Dada a noção do totem, emblema do clã, o restante se segue; mas falta saber como essa noção se constituiu. A questão é dupla e pode subdividir-se assim: 1) o que levou o clã a escolher para si um emblema? 2) Por que esses emblemas foram tomados do mundo animal e vegetal, mais particularmente do primeiro?

Que um emblema seja, para toda espécie de grupo, um útil foco de congraçamento, é algo que nem se precisa demonstrar. Ao exprimir a unidade social sob uma forma material, ele a torna mais sensível a todos e, também por essa razão, o emprego dos símbolos emblemáticos deve ter se generalizado rapidamente assim que sua idéia surgiu. Mas, além disso, essa idéia deve ter brotado es-

pontaneamente das condições da vida em comum; pois o emblema não é apenas um procedimento cômodo que torna mais claro o sentimento que a sociedade tem de si; ele serve para produzir esse sentimento, ele próprio é um elemento constitutivo deste.

Com efeito, as consciências individuais, por elas mesmas, estão fechadas umas às outras; não podem se comunicar senão por meio de signos que traduzam seus estados interiores. Para que o comércio que se estabelece entre elas possa levar a uma comunhão, isto é, a uma fusão de todos os sentimentos particulares num sentimento comum, é preciso que os signos que as manifestam venham a se fundir, eles próprios, numa única resultante. É o aparecimento dessa resultante que indica aos indivíduos que eles estão em uníssono e que os faz tomar consciência de sua unidade moral. É soltando um mesmo grito, pronunciando uma mesma palavra, executando um mesmo gesto relacionado a um mesmo objeto, que eles se põem e se sentem de acordo. É verdade que também as representações individuais determinam no organismo reações que não são sem importância; elas podem, no entanto, ser concebidas sem levar em conta essas repercussões físicas que as acompanham ou que as seguem, mas que não as constituem. Com as representações coletivas ocorre algo bem diferente. Elas supõem que consciências ajam e reajam umas sobre as outras; elas resultam dessas ações e reações que, por sua vez, só são possíveis graças a intermédios materiais. Estes não se limitam, portanto, a revelar o estado mental ao qual estão associados: contribuem para produzi-lo. Os espíritos particulares não podem se encontrar e se comunicar, a não ser que saiam deles mesmos; mas só podem exteriorizar-se sob a forma de movimentos. É a homogeneidade desses movimentos que dá ao grupo o sentimento de si e que faz, portanto, que ele exista. Uma vez estabelecida essa homogeneidade, uma vez que os movimentos tomaram uma forma e uma figuração estereotipada, eles servem para simbolizar as repre-

sentações correspondentes. Mas só as simbolizam porque contribuíram para formá-las.

Aliás, sem símbolos, os sentimentos sociais não poderiam ter senão uma existência precária. Muito fortes enquanto os homens estão reunidos e se influenciam reciprocamente, eles não subsistem quando a reunião termina, a não ser na forma de lembranças que, se forem abandonadas a si mesmas, irão se apagando cada vez mais; pois, como nesse momento o grupo não está mais presente e atuante, os temperamentos individuais retomam facilmente o comando. As paixões violentas que se desencadearam no seio de uma multidão refluem e se extinguem assim que ela se dissolve, e os indivíduos se perguntam com espanto como puderam se deixar arrebatados a tal ponto fora de seu caráter. Mas se os movimentos pelos quais esses sentimentos são expressos vêm se inscrever em coisas que duram, eles próprios se tornam duradouros. Essas coisas não cessam de evocá-los aos espíritos e os mantêm perpetuamente despertos; é como se a causa inicial que os suscitou continuasse a agir. Assim, o emblematismo, necessário para permitir que a sociedade tome consciência de si, não é menos indispensável para assegurar a continuidade dessa consciência.

Cumpre, portanto, não ver nesses símbolos meros artifícios, etiquetas que se acrescentariam a representações inteiramente prontas para torná-las mais manejáveis: eles são parte integrante delas. Mesmo o fato de que sentimentos coletivos se achem assim ligados a coisas que lhes são estranhas não é puramente convencional: ele não faz senão mostrar sob uma forma sensível um caráter real dos fatos sociais, a saber, sua transcendência em relação às consciências individuais. Sabe-se, com efeito, que os fenômenos sociais se originam, não no indivíduo, mas no grupo. Seja qual for nossa participação em sua gênese, cada um de nós os recebe de fora<sup>45</sup>. Portanto, quando os representamos como emanando de um objeto material, não nos equivocamos completamente sobre sua natureza. É



claro que eles não vêm da coisa determinada com a qual nos relacionamos; mas continua sendo verdade que têm sua origem fora de nós. Embora a força moral que sustenta o fiel não provenha do ídolo que ele adora, do emblema que venera, ela não deixa porém de lhe ser exterior e ele sabe disso. A objetividade do símbolo não faz mais que traduzir essa exterioridade.

Assim, a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo. Os emblemas materiais, as representações figuradas, de que nos ocupamos mais especialmente no presente estudo, são uma forma particular disso; mas há muitas outras. Os sentimentos coletivos podem igualmente se encarnar em pessoas ou em fórmulas: há fórmulas que são bandeiras; há personagens, reais ou míticos, que são símbolos. Mas há um tipo de emblema que deve ter surgido rápido, independente de todo cálculo e de toda reflexão: é exatamente o que vimos desempenhar no totemismo um papel considerável – a tatuagem. Fatos conhecidos demonstram, com efeito, que ela se produz com uma espécie de automatismo em determinadas condições. Quando homens de cultura inferior se associam numa vida comum, geralmente são levados, como que por uma tendência instintiva, a pintar ou a gravar em seus corpos imagens que lembram essa comunidade de existência. Segundo um texto de Procópio, os primeiros cristãos imprimiam na pele o nome de Cristo ou o sinal da cruz<sup>46</sup>. Durante muito tempo, os grupos de peregrinos que iam à Palestina faziam-se igualmente tatuar, nos braços ou nos punhos, desenhos que representavam a cruz ou o monograma de Cristo<sup>47</sup>. Observa-se o mesmo costume nas peregrinações que se fazem a certos lugares santos da Itália<sup>48</sup>. Um curioso caso de tatuagem espontânea é relatado por Lombroso: vinte jovens de um colégio italiano, no momento de se separarem, fizeram-se gravar tauagens que, sob formas diversas, lembravam os anos que eles acabavam de passar juntos<sup>49</sup>. A mesma prática foi com freqüência observada

entre os soldados de um mesmo quartel, entre os marheiros de um mesmo barco, entre os prisioneiros encerrados numa casa de detenção<sup>50</sup>. Compreende-se, de fato, que, sobretudo onde a técnica é ainda rudimentar, a tatuagem seja o meio mais direto e expressivo pelo qual se pode afirmar a comunhão das consciências. A melhor maneira de atestar a si mesmo e a outrem que se faz parte de um mesmo grupo é imprimir no corpo uma mesma marca distintiva. E o que prova que essa é exatamente a razão de ser da imagem totêmica é que, como mostramos, ela não busca reproduzir o aspecto da coisa que supostamente representa. Ela é feita de linhas e de pontos aos quais se atribui uma significação inteiramente convencional<sup>51</sup>. Não tem por objetivo figurar e lembrar um objeto determinado, mas testemunhar que um certo número de indivíduos participa de uma mesma vida moral.

O clã, aliás, é uma sociedade que, mais que qualquer outra, não pode passar sem emblema e símbolo, pois poucas carecem tanto de consistência como ela. O clã não pode se definir por seu chefe, pois, se nem toda autoridade central é ausente, esta pelo menos é incerta e instável<sup>52</sup>. Também não pode se definir pelo território que ocupa, pois a população, sendo nômade<sup>53</sup>, não está estreitamente ligada a uma localidade determinada. Além disso, em virtude da lei de exogamia, o marido e a mulher são obrigatoriamente de totens diferentes; portanto, lá onde o totem se transmite em linha materna – e esse sistema de filiação é ainda hoje o mais geral<sup>54</sup> –, os filhos são de um totem diferente de seu pai, embora vivendo junto deste. Por todos esses motivos, encontram-se no interior de uma mesma família e, mais ainda, no interior de uma mesma localidade, representantes dos mais variados clãs. Assim, a unidade do grupo só é perceptível graças ao nome coletivo que possuem todos os seus membros e ao emblema, igualmente coletivo, que reproduz a coisa designada por esse nome. Um clã é essencialmente uma reunião de indivíduos que têm um mesmo nome e que se unem em torno de um mesmo sig-

no. Sem o nome e o signo que o materializa, o clã não é mais sequer representável. Como ele só era possível nessa condição, explicam-se tanto a instituição do emblema quanto a importância desse emblema na vida do grupo.

Resta saber por que esses nomes e esses emblemas foram tomados, de uma maneira quase exclusiva, do reino animal e do reino vegetal, mas sobretudo do primeiro.

Parece-nos verossímil que o emblema desempenhou um papel mais importante que o nome. Em todo caso, o signo escrito ocupa ainda hoje na vida do clã um lugar mais central que o signo falado. Ora, a matéria da imagem emblemática só podia ser pedida a uma coisa suscetível de ser figurada por um desenho. Por outro lado, era preciso que essas coisas fossem daquelas com as quais os homens do clã estavam mais imediatamente e mais habitualmente em contato. Os animais preenchem em mais alto grau essa condição. Para esses povos de caçadores e pescadores, o animal constituía, com efeito, o elemento essencial do meio econômico. Sob esse aspecto, as plantas vinham apenas a seguir, pois elas têm necessariamente importância secundária na alimentação enquanto não são cultivadas. Aliás, o animal está mais intimamente associado à vida do homem que a planta, quando não por causa do parentesco de natureza que une esses dois seres. Ao contrário, o Sol, a Lua e os astros estavam demasiado longe e davam a impressão de pertencer a um outro mundo<sup>55</sup>. Ademais, enquanto as constelações não eram distinguidas e classificadas, o firmamento não oferecia suficiente diversidade de coisas diferenciadas o bastante para poderem designar todos os clãs e subclãs de uma tribo; em compensação, a variedade da flora e sobretudo da fauna era quase inesgotável. Por essas razões, os corpos celestes, a despeito de sua ostentação, da forte impressão que causavam aos sentidos, eram impróprios ao papel de totens, para o qual, ao contrário, os animais e vegetais eram perfeitamente indicados.

Uma observação de Strehlow permite inclusive precisar a maneira pela qual foram provavelmente escolhidos esses emblemas. Strehlow diz ter observado que os centros totêmicos estão na maioria das vezes situados nas proximidades de uma montanha, de uma fonte, de um desfiladeiro, onde os animais que servem de totem ao grupo se encontram em abundância, e cita vários exemplos desse fato<sup>56</sup>. Ora, esses centros totêmicos são certamente os locais consagrados onde o clã realizava seus encontros. Parece, portanto, que cada grupo tomou por insígnia o animal ou o vegetal mais difundido nas vizinhanças do lugar onde tinha o hábito de se reunir<sup>57</sup>.

## VI

Essa teoria do totemismo vai nos dar a chave de um traço curioso da mentalidade humana que, se era mais marcado outrora do que hoje, nem por isso desapareceu e que, em todo caso, desempenhou um papel considerável na história do pensamento. Será mais uma ocasião de constatar que a evolução lógica é estreitamente solidária da evolução religiosa e depende, como esta última, de condições sociais<sup>58</sup>.

Se há uma verdade que se nos afigura hoje como plenamente evidente, é que seres que se diferenciam, não apenas por sua aparência exterior, mas por suas propriedades mais essenciais – como os minerais, as plantas, os animais e os homens –, não poderiam ser considerados equivalentes e diretamente substituíveis entre si. Um longo costume, que a cultura científica enraizou ainda mais fortemente em nossos espíritos, nos ensinou a estabelecer entre os diversos reinos da natureza barreiras cuja existência o próprio transformismo não nega; pois, se ele admite que a vida pode ter nascido da matéria não-viva e o homem do animal, não ignora que os seres vivos, uma vez formados, são outra coisa que os minerais, e o homem, outra

coisa que um animal. No interior de cada reino, as mesmas barreiras separam as diferentes classes: não concebemos como um mineral poderia ter os caracteres distintivos de um outro mineral, ou uma espécie animal os de uma outra espécie. Mas essas distinções, que nos parecem tão naturais, não têm nada de primitivo. Na origem, todos os reinos se confundem uns com os outros. Os rochedos têm um sexo, têm o poder de engendrar; o Sol, a Lua, as estrelas são homens ou mulheres, que experimentam e exprimem sentimentos humanos, enquanto os homens, ao contrário, são concebidos como animais ou plantas. Esse estado de indistinção encontra-se na base de todas as mitologias. Daí o caráter ambíguo dos seres que os mitos põem em cena; não se pode classificá-los em nenhum gênero definido, pois participam ao mesmo tempo dos gêneros mais opostos. Por isso admite-se sem dificuldade que eles possam transformar-se uns nos outros; e é por transformações desse tipo que os homens, durante muito tempo, acreditaram poder explicar a gênese das coisas.

Que o instinto antropomórfico que os animistas atribuíram ao primitivo não possa explicar essa mentalidade, é o que demonstra a natureza das confusões que a caracterizam. Elas decorrem, com efeito, não de o homem ter estendido desmesuradamente o reino humano ao ponto de fazê-lo abranger todos os outros, mas de haver misturado os reinos mais díspares. Ele não concebeu o mundo à sua imagem mais do que se concebeu à imagem do mundo: procedeu de ambas as maneiras ao mesmo tempo. Na idéia que fazia das coisas, ele certamente introduziu elementos humanos; mas, na idéia que fazia de si mesmo, introduziu elementos que lhe vinham das coisas.

No entanto, não havia nada na experiência que lhe pudesse sugerir essas aproximações ou essas misturas. Do ponto de vista da observação sensível, tudo é diverso e descontínuo. Em parte nenhuma, na realidade, vemos os seres misturarem sua natureza e metamorfosearem-se uns nos outros. É preciso, pois, que uma causa excepcionalmente po-

derosa tenha intervindo para transfigurar o real de modo a fazê-lo mostrar-se sob um aspecto que não é o seu.

Foi a religião o agente dessa transfiguração; foram as crenças religiosas que substituíram o mundo, tal como o percebem os sentidos, por um mundo diferente. É o que mostra o caso do totemismo. O que há de fundamental nessa religião é que as pessoas do clã e os seres diversos cuja forma o emblema totêmico reproduz são tidos como feitos da mesma essência. Ora, uma vez admitida essa crença, estava lançada a ponte entre os diferentes reinos. O homem era representado como uma espécie de animal ou de planta, as plantas e os animais como parentes do homem; ou melhor, todos esses seres, tão diferentes para os sentidos, eram concebidos como participando de uma mesma natureza. Assim, essa notável capacidade de confundir o que nos parece tão manifestamente distinto provém de que as primeiras forças com que a inteligência humana povoou o universo foram elaboradas pela religião. Como elas eram feitas de elementos tomados dos diferentes reinos, fez-se delas o princípio comum das coisas mais heterogêneas, que se viam assim dotadas de uma única e mesma essência.

Mas sabemos, por outro lado, que essas concepções religiosas são o produto de causas sociais determinadas. Como o clã não pode existir sem um nome e sem um emblema, e como esse emblema está sempre presente aos olhares dos indivíduos, é para ele e para os objetos de que é a imagem que se voltam os sentimentos que a sociedade desperta em seus membros. Os homens tiveram, assim, necessidade de representar a força coletiva cuja ação sentiam, sob as aparências da coisa que servia de bandeira ao grupo. Na noção dessa força se achavam confundidos, portanto, os reinos mais diferentes; num certo sentido, ela era essencialmente humana, visto que feita de idéias e de sentimentos humanos; mas, ao mesmo tempo, ela não podia deixar de aparecer como estreitamente aparentada ao ser animado ou inanimado que lhe emprestava suas formas exteriores. A causa cuja ação percebemos aqui não é,



aliás, particular apenas ao totemismo; não há sociedade onde ela não atue. De uma maneira geral, um sentimento coletivo não pode tomar consciência de si a não ser fixando-se num objeto material<sup>59</sup>; mas, e por isso mesmo, ele participa da natureza desse objeto e reciprocamente. Portanto, foram necessidades sociais que fizeram fundirem-se noções que, à primeira vista, pareciam distintas, e a vida social facilitou essa fusão pela grande efervescência mental que determina<sup>60</sup>. É mais uma prova de que o entendimento lógico é função da sociedade, uma vez que toma as formas e as atitudes que esta lhe imprime.

É verdade que essa lógica nos desconcerta. Não devemos, porém, depreciá-la: por mais grosseira que possa nos parecer, ela trazia, para a evolução intelectual da humanidade, uma contribuição da mais alta importância. Através dela, com efeito, foi possível uma primeira explicação do mundo. Claro que os hábitos mentais que ela implica impediam o homem de ver a realidade tal como lhe mostram os sentidos; mas a realidade, tal como é mostrada pelos sentidos, tem o grave inconveniente de ser refratária a toda explicação. Pois explicar é ligar as coisas entre si, é estabelecer entre elas relações que as façam aparecer como função umas das outras, vibrando simpaticamente segundo uma lei interior, fundada em sua natureza. Ora, a sensação, que não percebe nada além do exterior, seria incapaz de nos fazer descobrir essas relações e esses laços internos; somente o espírito pode criar a noção deles. Quando aprendo que A precede regularmente B, meu conhecimento se enriqueceu de um novo saber; minha inteligência de maneira nenhuma se satisfaz com uma constatação que não contenha em si sua razão. Só começo a *compreender* se me for possível conceber B por um viés que o mostre a mim como não sendo estranho a A, como estando unido a A por alguma relação de parentesco. O grande serviço que as religiões prestaram ao pensamento é ter construído uma primeira representação do que podiam ser essas relações de parentesco entre as

coisas. Nas condições em que foi tentado, o empreendimento evidentemente só poderia chegar a resultados precários. Mas será que alguma vez ele produz resultados definitivos? E não é necessário retomá-lo a todo instante? Além do mais, o que importava era menos o êxito que a ousadia. O essencial era não deixar o espírito subjugado às aparências sensíveis, mas, ao contrário, ensinar-lhe a dominá-las e a aproximar o que os sentidos separam, pois, a partir do momento em que o homem teve o sentimento de que existem conexões internas entre as coisas, a ciência e a filosofia se tornavam possíveis. A religião abriu-lhes o caminho. Mas, se pôde desempenhar esse papel, é porque ela é coisa social. Para impor a lei às impressões dos sentidos e substituí-las por uma nova maneira de representar o real, era preciso que um pensamento de um novo tipo se constituísse: o pensamento coletivo. Se somente este podia ter tal eficácia, é porque, para criar todo um mundo de ideais através do qual o mundo das realidades percebidas aparecesse transfigurado, era preciso uma superexcitação das forças intelectuais que só é possível na e pela sociedade.

Portanto, é um erro pensar que essa mentalidade nada tenha a ver com a nossa. Nossa lógica nasceu dessa lógica. As explicações da ciência contemporânea são mais seguras de ser objetivas porque são mais metódicas, porque se baseiam em observações mais severamente controladas, mas elas não diferem em natureza daquelas que satisfazem o pensamento primitivo. Tanto hoje como outrora, explicar é mostrar como uma coisa participa de uma ou de várias outras. Foi dito que as participações cuja existência é postulada pelas mitologias violam o princípio de contradição e que, por isso, elas se opõem àquelas contidas nas explicações científicas<sup>61</sup>. Afirmar que um homem é um canguru, que o Sol é um pássaro, não é identificar o mesmo e o outro? Mas não pensamos de maneira diferente quando dizemos, do calor, que é um movimento, da luz, que é uma vibração do éter, etc. Sempre que

unimos por um vínculo interno termos heterogêneos, necessariamente identificamos contrários. Claro que os termos que unimos deste modo não são os que o australiano aproxima; nós os escolhemos por outros critérios e por outras razões; mas o procedimento pelo qual o espírito os põe em relação não difere essencialmente.

É verdade que, se o pensamento primitivo tivesse pela contradição a indiferença geral e sistemática que lhe é atribuída<sup>62</sup>, ele contrastaria, nesse ponto, e de maneira acentuada, com o pensamento moderno, sempre cioso de guardar sua coerência. Mas não acreditamos que seja possível caracterizar a mentalidade das sociedades inferiores por uma espécie de tendência unilateral e exclusiva para a indistinção. Se o primitivo confunde coisas que distinguimos, ele distingue outras, inversamente, que aproximamos, e concebe inclusive essas distinções sob a forma de oposições violentas e nítidas. Entre dois seres classificados em duas fratrias diferentes, não há apenas separação, mas antagonismo<sup>63</sup>. Por essa razão, o mesmo australiano que confunde o Sol e a cacatua-branca opõe esta última à cacatua-preta como a seu contrário. Uma e outra lhe parecem pertencer a dois gêneros separados entre os quais não há nada em comum. Uma oposição ainda mais acentuada é a que existe entre coisas sagradas e coisas profanas. Elas se repelem e se contradizem com tal força, que o espírito se recusa a pensá-las ao mesmo tempo. Expulsam-se mutuamente da consciência.

Assim, entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não há um abismo. Ambas são feitas dos mesmos elementos essenciais, mas desenvolvidos de maneira desigual e diferente. O que parece sobretudo caracterizar a primeira é um gosto natural tanto pelas confusões intemperantes quanto pelos contrastes de opostos. Ela tende a ser excessiva nos dois sentidos. Quando aproxima, confunde; quando distingue, opõe. Não conhece a medida e as nuances, busca os extremos; por conseguinte, emprega os mecanismos lógicos com uma espécie de imperícia, mas não ignora nenhum deles.

## CAPÍTULO VIII A NOÇÃO DE ALMA

Estudamos, nos capítulos anteriores, os princípios fundamentais da religião totêmica. Pudemos ver que toda idéia de alma, de espírito, de personagem mítico está ausente dela. No entanto, se a noção de seres espirituais não está na base do totemismo nem, conseqüentemente, do pensamento religioso em geral, não há religião em que essa noção não se verifique. Convém, portanto, saber como ela se constituiu. Para termos certeza de que ela é o produto de uma formação secundária, precisamos estabelecer de que maneira derivou das concepções que anteriormente expusemos e explicamos.

Entre os seres espirituais, existe um que deve em primeiro lugar reter nossa atenção, por ser o protótipo a partir do qual os demais foram construídos: a alma.

### I

Assim como não há sociedade conhecida sem religião, também não existe nenhuma, por mais grosseiramente organizada que seja, em que não se verifique todo